CLASICII FILOZOFIEI UNIVERSALE

BENEDICTI
DE SPINOZA
TRACTATUS
DE INTELECTUS
EMENDATIONE
ET DE VIA QUA
OPTIME IN VERAM
RERUM COGNITIONE
DIRIGITUR

BARUCH
SPINOZA
TRATATUL
DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI
ŞI DESPRE CALEA CEA MAI BUNA
CARE DUCE
LA ADEVĂRATA
CUNOAŞTERE
A LUCRURILOR

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ

BUCUREŞTI 1979

Studiu introductiv,
traducere din limba latină
şi note de
ALEXANDRU POSESCU
membru al Academiei de Ştiințe Sociale şi Politice
Colecție îngrijită
de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecției: VAL MUNTEANU

STUDIU INTRODUCTIV

1. CONTINUITATEA TEORETICA DINTRE „TRATATUL DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI" ŞI „ETICA"

Tratatul despre îndreptarea intelectului şi *Etica demonstrată geometric* sînt două lucrări ale lui Spinoza vădit independente una de alta — cel puțin la o primă vedere. Prima tratează, fără să o ducă pînă la capăt, problema celei mai bune metode de cunoaştere filosofică şi ştiințifică a lucrurilor. Cea de-a doua expune, riguros argumentat — sau cel puțin aşa pretinde, folosind de la un capăt la altul procedeele demonstrației geometrice — o nouă concepție despre lume şi viață, alcătuită dintr-o ontologie, o cosmologie, o teorie a afectelor şi o morală proprii autorului, decurgînd una din alta, cu alte cuvinte o nouă concepție filosofică — motiv pentru care autorul ei o şi numea, înainte de a-i da titlul definitiv de *Etica,* „Filosofia mea". Independente însă, cum se vede, numai ca problematică, nu şi străine una de alta ca poziție de pe care problemele abordate îşi primesc rezolvarea, — ceea ce fireşte că la acelaşi autor nu s-ar fi putut întîmpla fără contradicție.

Iar dependența reciprocă a acestor două scrieri nu se reduce numai la faptul că ele se găsesc situate pe una şi aceeaşi poziție filosofică, ci constă şi în aceea că ele se continuă una pe alta, şi anume că *Etica,* redactată cronologic în urma *Tratatului,* îl continuă sau, mai exact, că *Etica* construieşte pe temeliile teoretice stabilite în *Tratat,* în aşa fel încît, cu toată gnoseologia pe care o cuprinde în partea a doua, ea ar apărea în mod evident ca o construcție filosofică impunătoare, dar teoretic nefundată. Aşa încît, în ansamblul acestor două scrieri spinoziste, *Tratatul* face figură de prolog la *Etica,* — un prolog care se dovedea a fi strict necesar pentru ca *Etica* să nu rămînă oarecum suspendată în aer.

Mai precis, *Etica* începe prin a pune bazele unei ontologii moniste, pentru care o substanță, prin unitatea, prin infinitatea şi prin eternitatea ei putînd fi considerată ca fiind de natură divină, numită de aceea şi Dumnezeu — un Dumnezeu însă doar cu numele, nemaiavînd ca şi nimic din acela al religiilor istorice sau al teologilor — ar fi singura existență necreată şi nepieritoare — nici spirit, nici materie, totuşi, în acelaşi timp şi una şi alta; spirit şi materie deopotrivă deci, însă numai prin gîndirea şi întinderea care i-ar constitui două din atributele esențiale, şi anume pe acele atribute cunoştibile de către mintea omenească dintr-o infinitate de alte atribute incu,noştibile ale aceleiaşi substanțe divine.

Cum izbuteşte Spinoza să înfăptuiască aceasta? Foarte simplu: mai întîi, pe baza cîtorva definiții, date ca intuiții absolut sigure ale gîndirii, şi deci pretins indubitabil adevărate; iar apoi, pe baza unor deducții de tip matematic, scoase din acele definiții, deducții şi ele nu mai puțin pretins indubitabil adevărate. Numai că, dacă în geometrie se poate pleca de la unele definiții fără să se pună întrebarea de unde au fost scoase, în filosofie lucrurile nu se petrec în acelaşi fel: aici intuițiile raționale şi deducțiile, ca să fie acceptate, trebuie ca mai înainte să se dovedească în modul cel mai convingător posibil că au garanția adevărului — înainte de toate principial, adică în măsura în care sînt intuiții şi deducții.

Dovada acestei calități nu ar fi putut-o face decît o anumită gnoseologie — raționalistă bine înțeles — care ca atare trebuie în mod necesar să preceadă orice demers, fie inductiv, fie deductiv, al gîndirii. E drept că, pe parcurs, şi anume în partea a doua — mai cu seamă în propozițiile XL-XLIII — *Etica* oferă elementele unei astfel de gnoseologii; dar ele vin oarecum *post-festum,* şi mai degrabă întemeindu-se pe ontologia monistă din prima parte decît justificîndu-i legitimitatea, cum ar fi fost de aşteptat — deşi pentru orice gnoseologie raționalistă o întemeiere ontologică, destinată a dovedi

corespondența dintre gîndire şi realitate sau cel puțin a o explica, nu este nicidecum de prisos, este chiar foarte de dorit. La timpul cuvenit, adică în prealabil, dovada gnoseologică a temeiniciei, nu numai a ontologiei, cu care începe *Etica,* ci şi a cosmologiei, a teoriei afectelor şi a moralei, pe care le mai cuprinde, toate de întemeiere raționalistă, nu o oferă decît *Tratatul despre îndreptarea intelectului* — pe care altminteri Spinoza, simțindu-i nevoia teoretică, 1-a redactat înaintea *Eticii* sale. Posibilități de cunoaştere a lucrurilor — constată *Tramtul* (al. 10-16 şi 22-25) — există pentru mintea omenească mai multe. Nu însă toate sînt deopotrivă de sigure şi deci deopotrivă de adevărate — fiindcă, pentru Spinoza, certitudinea este criteriul adevărului, ca şi pentru Descartes, cu singura deosebire că ultimul îi garantează această calitate prin veracitatea divină, pe cînd primul o consideră în afară de orice îndoială. Există, mai întîi, posibilitatea de cunoaştere din auzite sau în general prin orice fel de semne folosite pentru transmiterea cunoştințelor, cum sînt bunăoară acelea ale scrisului. Cunoaştem astfel din auzite data cînd ne-ara născut sau că există o țară numită Danemarca, deşi mulți din noi n-am văzut-o niciodată. De adevărul unor asemenea cunoştințe nu ne îndoim, dar nici certitudine în înțelesul propriu al cuvîntului nu avem, fiind vorba în cazul lor mai mult de credit acordat decît de certitudine propriu-zisă. Fapt este că nimeni nu se poate încredința de adevărul celor aflate din auzite dacă nu le-a cercetat în prealabil. De unde rezultă că, neavînd certitudine proprie, cunoştințele de acest fel nu sînt adevărate în mod necesar. Mai există, apoi, cunoştințe dobîndite prin experiența simțurilor. Dar cine nu-şi dă seama că şi acestea sînt nesigure, întîmplătoare, confuze? Simțurile — a arătat-o şi Descartes — oglindesc mai mult starea corpului nostru decît aceea a lucrurilor din afara noastră. Iată de ce cunoaşterea pe care ne-o dau ele nu poate fi nici ea adevărată în mod absolut. Există, în al treilea rînd, posibilitatea de a scoate prin activitatea gîndirii numită deducție o cunoştință din altă cunoştință, întru-

cît ea rezultă în mod sigur din aceasta, ca bunăoară ideea despre legătura care există între suflet şi corp din faptul că sufletul simte modificări ale corpului, cum sînt senzațiile — deşi nu ştim în ce constă această legătură. Un astfel de mod de cunoaştere este numit deductiv. El este sigur, avînd o certitudine proprie, şi este deci adevărat. Dar, cum se vede, şi certitudinea lui este limitată, fiind în funcție de certitudinea ideii din care scoatem noua noastră cunoştință, căci s-ar putea foarte bine să conchidem just plecînd însă de la o premisă nesigură, deci posibil falsă. Mai există în fine, în al patrulea rînd, un mod de cunoaştere în care intelectul intuieşte, cu claritate şi distincție, adică cu deplină certitudine, ideea cunoscută; ca bunăoară ideea că partea e mai mică decît întregul. De adevărul unei astfel de cunoştințe nu ne îndoim cîtuşi de puțin,- de unde rezultă că ea este efectiv şi riguros adevărată. Prin asemenea intuiții intelectuale cunoaştem — asigură Spinoza — „esența adecvată a lucrului", fără risc de eroare.

Rezultă că unica posibilitate de cunoaştere adevărată este intuiția intelectuală. Din astfel de elemente ar trebui să se alcătuiască cunoaşterea noastră despre natură. Cum însă aceasta nu e posibil, intuițiilor intelectuale de care dispunem, prea puține la număr, le vom da ca ajutor deducția, ca o a doua sursă, inepuizabilă de astă dată, de cunoaştere, luînd intuițiile intelectuale doar ca punct de plecare al deducțiilor. Formele de limbaj pe care intuițiile le îmbracă sînt definițiile şi axiomele. Aşadar, definiții, axiome şi deducții sau, cum li se mai spune, demonstrații: iată cele trei principale mijloace ale cunoaşterii adevărate a lucrurilor.

Acum, se înțelege de la sine că ordinea în care folosim aceste mijloace de cunoaştere nu poate fi oricare. Pentru a cunoaşte ordinea naturii sau — cum se exprimă Spinoza — pentru a reproduce întru totul ordinea naturii, mintea noastră trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea şi izvorul întregii naturi, aşa fel încît această idee să fie, la rîndul ei, izvorul ce-

lorlalte idei (al. 28). După el, ideea aceasta nu poate fi alta decît aceea de substanță sau, cum îi mai spune, de Dumnezeu. Ea ar constitui intuiția primară din care in-

telectul urmează să scoată, prin deducție, întregul sistem filosofic al naturii.

De aici înainte, terenul fiind pregătit, construcția sistemului filosofic spinozist poate începe. Iar *Etica* nu numai o începe, dar o şi duce pînă la capăt. Nu însă numai de dragul cunoaşterii teoretice, cît mai cu seamă pentru înfăptuirea unui obiectiv practic precis: descoperirea celei mai sigure căi de ,,a dobîndi o natură superioară", adică de a realiza suprema fericire pentru sine şi pentru semeni — asigură Spinoza în mărturisirea autobiografică cu care îşi începe *Tratatul* şi care constituie încă unul din titlurile pentru care poate fi considerat un preambul al *Eticii.*

II. PROBLEMA METODEI ÎN TRATATUL SPINOZIST „DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI"

STUDIU INTRODUCTIV

în istoria Europei apusene secolul al XVII-lea a fost pentru gândirea filosofică epoca înfloririi marilor sisteme, de felul căreia abia dacă mai poate fi găsită o a doua în întreaga istorie de pînă acum a omenirii. în acest răstimp trăiesc şi îşi dau la lumină opera Fr. Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, aceşti mari făuritori nu de simple teorii filosofice parțiale — cum au existat atîția înaintea şi în urma lor —, ci de concepții închegate şi mai cu seamă atotcuprinzătoare despre univers în general. Teoriile lor filosofice sînt foarte diferite de la unul la altul, pe punctul de a se exclude reciproc, ceea ce dă epocii sub raport istorico-filosofic un aspect de neobişnuită agitație. Ele prezintă cu toate acestea o notă comună, care le dă oarecum aer de familie şi le pune pe toate față de spiritul vremii în una şi aceeaşi postură de năzuință de înnoire. Şi anume toate urmăresc să dea minții omeneşti nu dezlegarea unei anumite probleme în cadrul unui ansamblu de vederi comune, ci o nouă viziune despre lume în general. Mai precis, toate urmăresc deopotrivă, deşi cu mijloace foarte diferite, să substituie vechii concepții teologico-aristotelice despre lume, devenită nesatisfăcătoare față de tendințele ideologice ale timpului, una laică nouă, întemeiată pe progresele cercetării ştiințifice şi ale gîndirii filosofice, singurele în care spiritele înaintate ale

epocii cred că pot găsi garanția adevărului.

După îndelunga perioadă de relativă stagnare spirituală a Evului Mediu, în care gîndirea omenească a fost frînată de autoritatea dogmelor bisericii catolice şi ale filosofiei ei oficiale, care era aristotelismul interpretat teologic, a urmat, printr-un concurs complex de împre

jurări istorice, de care nu e cazul să ne ocupăm aici, perioada relativ scurtă de însuflețit interes pentru monumentele admirabile ale culturii antice proaspăt redescoperite, printre care şi ştiința şi filosofia Greciei antice. Ideile învățaților şi ale gînditorilor de odinioară, idei care circulaseră cu secole şi chiar cu milenii înainte dar fuseseră între timp date uitării, sînt acum reluate şi repuse în circulație. Toată lumea cît de cît instruită se entuziasmează pentru ele. în avîntul aproape general sînt prinşi uneori pînă şi prelați ai bisericii. Orice om mai de seamă se simte dator să-şi aibă patronul antic şi să-i adopte ideile, fie el Pythagoras, Platon, Democrit sau oricare altul. Nu lipsesc nici cazurile cînd unii le adoptă sau cel puțin le studiază cu aceeaşi încredere pe ale tuturor fără prea mare deosebire. Este fericita epocă de entuziast zel a umaniştilor, aceşti pasionați descoperitori ai antichității greco-romane.

Dar, ca orice elan, nici aceasta nu durează la infinit. După marea încîntare, care a dispus o vreme spiritele la tot soiul de exagerări, veni destul de curînd vremea simțului critic şi al justei măsuri. Ideile ştiințifice şi filosofice ale antichității clasice începură a fi privite cu mai multă neîncredere, ca ale unor vremuri de copilărie a omenirii. „Antichitatea timpurilor este copilăria omenirii" — avea să spună Fr. Bacon, adăugind: ,,Bătrîni sîntem noi, nu cei vechi, pentru că în spatele nostru este un trecut mai îndelungat". La un moment dat se merge chiar pînă acolo încît contradicțiile dintre teoriile celor vechi deşteaptă bănuiala că toate ideile lor ar fi false. Montaigne nu se sfieşte să enunțe o atare apreciere. Iar Bacon aruncă în fața celor mai mari figuri ale antichității, a lui Platon şi a lui Aristotel, invective de care azi sîntem consternați. Cît despre ştiința acelora care i-au studiat temeinic şi le reproduc savant ideile, ea începe a fi cotată drept zadarnică pierdere de vreme,

dacă nu treabă de paraziți şi de şarlatani, preocupați să-şi menajeze cu ajutorul ei situații comode şi remuneratorii. Adevărata ştiință nu mai pare a fi decît aceea

scoasă trudnic, fie din contactul direct cu natura, fie din sforțările proprii ale gîndirii.

în acest moment apare, cel puțin la unele capete mai ieşite din comun dacă nu la toate — ceea ce ar fi fost mai greu — nevoia unei noi viziuni despre lume, care să nu mai fie nici aceea impusă de biserică pe calea autorității revelației divine, nici aceea scoasă gata făcută din cărți şi admisă fără alt sprijin decît autoritatea unui nume mare din trecutul îndepărtat. Forma concretă pe care a luat-o satisfacerea acestei nevoi a fost tocmai mulțimea sistemelor filosofice despre care spuneam că este atît de caracteristică secolului. Printr-însele s-a încercat să se pună temeliile unei teorii cuprinzătoare, care să dea socoteală de totalitatea fenomenelor universului şi al cărei adevăr să se impună gîndirii pe căile de neînlăturat ale certitudinii raționale sau ale celei empirice.

Se înțelege că procesul acesta nu s-a produs ca unul de pură evoluție spirituală a gîndirii omeneşti, detaşată de orice alte contingențe politice şi sociale, aşa cum este înfățişat îndeobşte în falsa lumină a unei interpretări idealiste a dezvoltării istorice a filosofiei. în realitate toată această prefacere a gîndirii europene din secolul al XVII-lea a fost legată de adînci prefaceri în dezvoltarea economică, politică şi socială a omenirii, prefaceri pe care, în ansamblul mişcării culturale a timpului, gîndirea filosofică nu a făcut decît să le continue şi să le întregească pe plan spiritual.

După lunga perioadă medievală de stăpînire social-politică a feudalismului, în dezvoltarea istorică a societății europene apare, în pragul timpurilor moderne, o clasă socială nouă, cu cerințele, cu posibilitățile şi cu aspirațiile ei. Este burghezia. Împinsă prin forța lucrurilor să-şi impună puterea şi să cîştige dominația politică şi economică, această clasă se vede pusă în situația de a dărîma temeliile ideologice ale vechii lumi feudale şi de a şi le construi pe ale ei proprii. De aici nevoia acelei

noi vizțuni despre lume pe care o manifestă cu hotărîre marii gînditori ai secolului. Fiindcă el cade pentru Europa apuseană tocmai în plină desfăşurare a luptei pentru cucerirea puterii politice din mîinile nobilimii feudale, în Țările de Jos şi în Germania lupta revoluționară începuse cV un secol mai înainte,- în Anglia şi în Franța ea se pregătea şi se desfăşura, pentru a nu se încheia decît odată [1]cu secolul următor.

Descartes şi Spinoza, gînditorii în aparență cei mai detaşați de frămîntările politice şi sociale ale. timpului, nu au avut puțin de suferit în viața lor, altminteri neobişnuit de scurtă şi de retrasă, de pe urma acestora. Totuşi încă mai puternică, deşi la prima vedere mai puțin aparentă, a fost acțiunea aceloraşi evenimente asupra gîndirii celorlalți mari filosofi ai timpului, care, ca şi ei, nu fac decît să oglindească în ideile lor adîncile aspirații ale clasei sociale pe care ideologic au reprezentat-o.

Dar dacă, aşa cum vor ei, adevărul nu mai este acela al revelației divine, nici acela al autorității anticilor, pentru a construi o nouă viziune despre lume, care să fie adevărată, este nevoie să se ştie în ce constă adevărul, dacă şi pe ce căi poate fi el atins de mintea omenească. De aici aproape unanima preocupare a gînditorilor înaintați ai timpului pentru problema cunoaşterii şi a metodei, preocupare care indică, pe deasupra oricărui interes teoretic individual, o nevoie generală ideologică a timpului. O vădeşte, încă din cursul secolului precedent, Giacomo Aconcio, filosoful italian cunoscut mai bine sub numele latinizat, după moda timpului, de Acontius, în *Despre metodă.* O vădeşte apoi, din primele decenii ale secolului, Descartes, în *Regule utile şi clare pentru îndrumarea minții,* una din scrierile sale de început. O vădeşte curînd după aceea Bacon în *Noul Organon,* opera întregii sale vieți. O vădesc de asemenea Leonardo da Vinci şi Galilei în numeroasele observații care ne-au rămas în însemnările lor. în fine o vă-

deşte Spinoza în tratatul său *Despre îndreptarea intelectului,* de care urmează să ne ocupăm mai de aproape aici. /

Acest mic Tratat este una din primele scrieri filosofice ale lui Spinoza, — ca şi *Regulele* lui Descartes. Atît stilul său, care trădează unele imprecizii terminologice, cît şi conținutul său teoretic, care vădeşte numeroase imprecizii de idei, îi indică această timpurie proveniență. Data redactării lui, necunoscută cu precizie, a putut fi stabilită ca fiind probabil anul 1660, poate 1661, urmărindu-se corespondența filosofului. Tratatul se situează, aşadar, cronologic îndată după redactarea primei schițe a sistemului de gîndire al lui Spinoza în *Tratat scurt despre Dumnezeu, despre om* şi *despre fericirea lui,* şi nu mult înainte de începerea redactării operei sale filosofice capitale, Efica, la care avea să lucreze timp de 12 ani. *Tratatul despre îndreptarea intelectului* a rămas neterminat, iar Spinoza nu 1-a publicat în timpul vieții sale, apărînd pentru prima oară cîteva luni după moartea sa, împreună cu *Etica* şi cu alte scrieri ale sale, în volumul de opere postume editat de prieteni ai săi, în anul 1677.

S-a căutat o explicație specială pentru faptul că Spinoza nu a terminat şi nu a publicat el însuşi tratatul acesta al său, iar în loc de una au fost găsite mai multe, care, printre altele, prezintă marele inconvenient că nu pot fi lesne conciliate între ele.

O primă explicație a fost găsită într-o scrisoare a lui Spinoza către Oldenburg, datînd din primăvara anului 1662. Răspunzînd unei întrebări pusă de corespondentul său, filosoful spune: „în ce priveşte noua ta întrebare, anume cum au început lucrurile să existe şi prin ce legătură țin ele de cauza primă, asupra acestei teme ca şi asupra îndreptării intelectului am redactat un întreg opuscul, cu transcrierea şi corijarea căruia sînt acum ocupat. Dar adesea părăsesc treaba, pentru că nu

am încă nici un plan precis în ce priveşte editarea lui. Fireşte că mă tem ca teologii timpului nostru să nu se simtă ofensați şi să mă urmărească cu obişnuita lor duşmănie, pe mine care evit cel mai mult certurile"[1].

Pe temeiul acestei declarații a lui Spinoza, încer-

cîndu-se bineînţeles să se demonstreze că într-însa ar fi vorba numai despre tratatul asupra îndreptării intelectului, s-a presupus că el nu ar fi încheiat şi nu ar fi publicat acest tratat din motive de prudenţă, şi anume pentru a nu intra în conflict cu autorităţile religioase. Presupunerea a părut cu atît mai îndreptăţită cu cît, într-o scrisoare adresată la 17/27 iulie 1663 aceluiaşi corespondent, Spinoza continuă a mărturisi că nu încheie şi nu publică opusculul în care e vorba şi despre îndreptarea intelectului pentru că „evită duşmănii"[2].

Explicaţia aceasta este discutabilă. întîi, pentru că *Tratatul despre Îndreptarea intelectului* nu cuprinde nimic din conţinutul metafizic despre care face menţiune scrisoarea în discuţie, şi care într-adevăr ar fi putut da loc la serioase controverse cu teologii. Al doilea, pentru că ceea ce cuprinde acest tratat, aşa cum ne-a rămas, nu pare cîtuşi de puţin susceptibil a provoca discuţii cu teologii, dar mai cu seamă animozităţi din partea lor. Dimpotrivă, concepţia idealistă asupra cunoaşterii şi metodei care rezultă cel mai vădit din lectura lui nu putea decît să le fie pe plac. Altminteri, Spinoza a reluat fără modificări esenţiale în partea a doua a *Eticii* ideile susţinute în tratat, fără să se mai teamă de opoziţia teologilor.

Mai firesc ar fi fost să se presupună că în scrisoarea cu pricina Spinoza nu vorbeşte despre o singură scriere a sa, ci despre două diferite, una de metafizică, iar alta de gnoseologie. Ceea ce era cu atît mai probabil cu cît de la el ne-au rămas, din epoca respectivă a vieţii sale, două asemenea scrieri, ambele neîncheiate şi ră-

[1] Spinoza, *Brieiwechsel.* tjbertragen von Cari Gebhardt, Felix Meiner, Leipzig, 1914. Scrisoarea VI, p. 30.

[2] Scrisoarea XIII, ediţia citată a lui Gebhardt, p. 55.

mase nepublicate în timpul vieţii sale. Este vorba anume, întîi, de *Tratatul scurt despre Dumnezeu, dşspre om şi despre fericirea lui,* iar, al doilea, despre tratatul care ne interesează. Teama lui Spinoza este îndreptăţită, dar el şi-o exprimă numai în legătură cu primul tratat, nicidecum cu cel de-al doilea, pe care rezultă că nu 1-a în-

cheiat şi nu 1-a publicat din alte motive.

0 a doua explicație a fost găsită în cuvîntul introductiv redactat de Ludovic Meyer sau poate de Jarrigh Jelles, cei doi editori ai operelor postume ale lui Spinoza, de care tratatul asupra îndreptării intelectului este precedat în prima sa ediție, unde se spune: ,,Publicăm scrierea aceasta aşa neterminată cum se găseşte. Ea a fost redactată de autor cu mulți ani înainte. Intenția lui era de a o încheia. Alte preocupări l-au împiedicat mereu, iar moartea a sfîrşit prin a-1 răpi înainte de a o fi putut încheia, aşa cum ar fi dorit". De unde a părut să rezulte că Spinoza nu a încheiat şi nu a publicat tratatul în discuție pentru că, angajat în redactarea altor scrieri în care se ocupa de probleme de interes mai urgent, i-ar fi lipsit timpul.

Că Spinoza nu a abandonat niciodată ideea de a încheia şi publica Tratatul „despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor", dar nu a făcut-o pentru că nu a găsit timpul necesar, a părut că mai rezultă şi dintr-o scrisoare a sa adresată lui von Tschirnhaus, datînd de la începutul anului 1675, aşadar abia cu doi ani înainte de sfîrşitul vieții sale. La întrebarea acestuia pusă într-o scrisoare datată din 5 ianuarie 1675, Spinoza răspunde: „In ce priveşte metoda, o amîn, pentru că nu e încă scrisă în ordine"[1].

Explicația aceasta este mai admisibilă, mai cu seamă dacă i se adaugă supoziția că ceea ce i-a lipsit lui Spinoza pentru a duce la capăt tratarea problemei cunoaşterii şi a metodei nu a fost numai timpul şi interesul cît — aşa cum vom vedea ceva mai departe că a fost şi cazul altor gînditori ai vremii — posibilitatea teo-

[1] Scrisoarea IX, ediția citată, p. 243.

retică de a o face. Pe linia acestei lămuriri mai probabile a lucrurilor se situează acei istorici ai gîndirii spinoziste care, întemeindu-se mai puțin pe documente scrise decît pe analiza faptelor grăitoare, au găsit că ceea ce 1-a împiedicat pe Spinoza de a-şi încheia tratatul asupra metodei trebuie să fi fost „marile dificultăți ale problemei", pe care nu le-a putut învinge. Că este aşa, ar fi rezultat după aceştia de acolo că în ultima

parte a acestei scrieri, aşa cum ne-a rămas, autorul trădează, prin stîngăciile expunerii, dificultatea în care se găseşte de a duce mai departe tratarea problemei. Adevărul este — cum se va arăta ceva mai departe — că în ultima parte a scrierii sale asupra metodei Spinoza dă dovadă de deficiențe mai grave decît de simple **„stângăcii** de expunere". De unde va rezulta că „marile dificultăți ale problemei", care l-au împiedicat să-şi ducă la capăt munca începută, erau mult mai mari decît se presupune îndeobşte, şi anume atît de mari încît era imposibil să fie depăşite de pe poziția teoretică idealistă pe care Spinoza apucase să se situeze, — în gnoseologie bineînțeles, nu şi în celelalte mari probleme ale filosofiei, în care se ştie că gîndirea lui s-a orientat înspre materialism.

Caracteristic este în privința aceasta faptul că situația în care se găseşte Spinoza cu tratatul său asupra metodei, rămas neterminat, nu este specială lui, ci generală, privind pe toți acei mari gînditori, care, cum am mai arătat, în timpul său au mai abordat problema, pentru că şi scrierile lor asupra aceleiaşi teme au rămas tot neîncheiate. *Discursul asupra metodei* al lui Descartes nu numai că a apărut încheiat în timpul vieții autorului, dar odată cu primele sale scrieri publicate. Numai că nu *Discursul* este scrierea în care Descartes tratează problema cunoaşterii şi a metodei. Acesta nu este decît o prefață la o culegere de mici lucrări ştiințifice ale sale, Prefață în care el prezintă în linii generale sub titlul de „metodă" de fapt întreaga sa ştiință şi filosofie, în cadrul căreia intră şi cîteva foarte generale indicații ª$upra metodei sale de descoperire a adevărului. Cît

despre problema metodei, pe aceasta el a încercat să o trateze cu mult mai amplu şi mai precis, mai înainte, în ale sale *Regule utile şi clare pentru Îndrumarea minții.* Dar scrierea aceasta a rămas neterminată, şi ea nu a mai apărut în timpul vieții sale. *Noul Organon* al lui Bacon a apărut în timpul vieții acestuia, dar de asemenea neterminat, deşi îi consacrase doisprezece ani de osteneli. Neterminată apăruse, cu aproape un secol mai

înainte, şi scrierea *Despre metodă* a lui Acontius, scriere pe care de asemenea autorul ei nu a izbutit să o încheie, aşa cum şi el ar fi dorit.

Pare să rezulte de aici că deficienţa lui Spinoza în tratarea problemei cunoaşterii şi a metodei nu este legată de un motiv de ordin personal, ca acelea care au fost găsite de interpreţii de pînă acum ai gîndirii sale, ci de unul de ordin general privind gîndirea filosofică a timpului în ansamblul ei. Ceea ce înseamnă că trebuie căutată, ca orice stare obiectivă de lucruri, şi în cazul acesta, nu o explicare specială şi subiectivă, ci una generală şi obiectivă. O atare explicare se arată a fi cu atît mai îndreptăţită cu cît deficienţa despre care este vorba şi care este una în definitiv de ordin psihologic, subiectiv şi individual, chiar dacă se manifestă într-un număr mai mare de cazuri, privind incapacitatea, fie ea şi colectivă, de a duce la capăt tratarea unei probleme, se complică cu un netăgăduit eşec teoretic privind justeţea ştiinţifică a soluţionării problemei în discuţie, fapt care depăşeşte cadrul psihologiei individuale şi intră în acela al realităţii istorice obiective, chiar dacă nu este vorba decît despre nişte în aparenţă biete inofensive idei filosofice — cum sînt uneori considerate acestea.

Trebuie notat că dintre marii gînditori ai secolului al XVII-lea, care şi-au pus cu toţii de timpuriu problema cunoaşterii şi a metodei, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, nu numai că nu a dus nici unul tratarea ei pînă la capăt, dar nici unul nu a soluţionat-o, cel puţin în măsura parţială în care ei au izbutit să soluţioneze alte probleme nu mai puţin fundamentale ale filosofiei, în

care ei s-au orientat materialist, şi chiar pe alocurea dialectic.

Aşa încît chestiunea de a explica de ce aceşti gînditori, îndeosebi Descartes şi Spinoza, care au abordat din primul moment al activităţii lor filosofice problema cunoaşterii şi a metodei, nu au dus la capăt tratarea ei, se complică cu aceea de a explica eşecul lor în soluţionarea ei, cel puţin la nivelul la care ei au izbutit să soluţioneze alte probleme fundamentale ale filosofiei. Greşita orientare idealistă în problema cunoaşterii şi a metodei se vădeşte mai cu seamă, deşi cu grave inconsecvenţe, pe care le vom vedea numaidecît, în Tratatul lui

Spinoza *Despre îndreptarea intelectului.* Iar paradoxul este în cazul său cu atît mai izbitor şi mai anevoie de explicat cu cît în celelalte probleme filosofice orientarea materialistă şi chiar dialectică a gîndirii sale este mai pronunțată decît la alți contemporani ai săi, în special mai pronunțată decît la Descartes.

De unde presupunerea că toți aceşti gînditori, iar Spinoza mai mult decît oricare dintr-înşii pentru că la el c ontradicția lua o formă mai gravă decît la oricare altul, şi-au abandonat neterminată opera de gnoseologie pentru motivul că, orientați materialist şi uneori şi dialectic în celelalte probleme fundamentale ale filosofiei, şi-au dat seama de impasul la care au ajuns în problema cunoaşterii şi a metodei.

Dovezi nu lipsesc în privința aceasta. îndeosebi una dintr-însele pare a fi decisivă. S-a vorbit — cum am mai arătat — despre unele „stîngăcii de expunere" pe care le-ar vădi scrierea lui Spinoza în discuție, mai cu seamă în ultima ei parte. Examinate cu mai multă atenție, se constată că ele nu sînt simple inadvertențe stilistice sau lexicale ale unui scriitor încă insuficient de stăpîn pe mijloacele sale de exprimare, ci vădite contradicții. Iar întrebarea care se ridică este dacă Spinoza a putut fi singurul care nu şi-a dat seama de ele şi, pînă să le constate, cum a ajuns să le dea loc în textul scrierii sale. Analiza faptelor pune aici pe cercetătorul obiectiv Pe calea unui singur răspuns, care fireşte rămîne să fie

verificat. Dat fiind locul unde apar în tratat aceste ,,stîngăcii", şi dată fiind natura lor constînd în inconsecvente materialiste, pare a fi îndreptățită presupunerea că, nesatisfăcut el însuşi de gnoseologia sa, Spinoza a căutat să-i dea un corectiv şi că, neizbutind pe această cale să obțină ceva coerent, s-a văzut nevoit să abandoneze această lucrare, de care îşi dădea seama el însuşi că nu este „în ordine".

Textul original al *Tratatului despre îndreptarea intelectului* nu prezintă nici un fel de subîmpărțire în afara aceleia pe alineate — altminteri rare şi ele — care

propriu vorbind nici nu constituie subîmpărțiri în cadrul unei scrieri*. Judecat după acest aspect puțin obișnuit în care se prezintă, s-ar părea că tratatul a fost redactat de autor dintr-o singură răsuflare. Nu însă fără plan. O lectură oricît de puțin atentă descoperă cu cea mai mare ușurință în text o introducere, o tratare alcătuită din două părți, precum și o încheiere, toate bine distincte între ele. Se poate spune chiar că sînt atît de distincte, încît logic nici nu pot fi puse una alături de alta, — introducerea alături de tratare, și cele două părți ale acesteia între ele sau alături de încheiere.

Mai întîi, în introducere (1—8), Spinoza nu se arată nicidecum dispus să facă teorie pură sau filosofie de dragul filosofiei. Unica sa preocupare este aceea a unui moralist în căutarea binelui suprem. în această nobilă întreprindere, el, care va susține numaidecît, după ce va trece de la introducere la tratare, că adevărul este produsul exclusiv al gîndirii fără nici o legătură cu lucrurile exterioare, începe prin a face un mic sacrificiu

* Trimiterile care se fac mai departe la textul Tratatului indică în numerele puse între paranteze alineatele corespunzătoare așa cum sînt ele numerotate în unele ediții ale Tratatului, în total 72, ca bunăoară în aceea a lui Ch. Appuhn, *Oeuvres* de *Spinoza,* Garnier, Paris, 1904. Tome premier.

pe altarul experienței recunoscînd că de la ea deține cel dintîi adevăr al său: că bunurile pe care le urmărește mulțimea — averea, onorurile și plăcerile — sînt foarte nesigure, ba încă cel mai adesea duc la efecte contrarii acelora scontate. „După ce experiența m-a învățat", sau, ca în original: „Postquam me experientia docuit...". Nici nu-ți vine să crezi că acestea ar putea fi primele cuvinte ale unui tratat în care ideea fundamentală este că în cunoașterea adevărului gîndirea se poate dispensa de orice experiență! E adevărat că spre sfîrșitul aceluiași tratat Spinoza mai face vorbă despre experiență, dar foarte vag, numai printr-o simplă aluzie, și într-un moment în care cauza ei se arată a fi în ochii săi iremediabil pierdută.

Așadar, Spinoza nu urmărește decît să știe în ce constă binele suprem. Cunoașterea și practica acestuia va duce la perfecția umană supremă, pe care autorul o și

urmăreşte, pentru el şi pentru întreaga omenire (5). Numai că de data aceasta el ne rezervă o nouă surpriză. în chiar acelaşi alineat el apucase totuşi să ne spună că bun şi rău, perfect şi imperfect sînt noţiuni relative şi subiective. De unde ar părea să rezulte că năzuinţa după o supremă perfecţie umană «chivalează cu goana după o nălucă. Impresia apare cu atît mai îndreptăţită cu cît el ne serveşte pe loc motivarea neînlăturabilă a ideii sale că noţiunile în discuţie privesc lucruri relative şi subiective: „Toate cîte se întîmplă — arată el — se produc după o orînduire veşnică şi după anumite legi ale naturii", — pentru care, se înţelege de la sine, nu există nici o deosebire între bine şi rău, între perfect şi imperfect (5). Rămînem totuşi ţinuţi, după acelaşi autor, să ne lepădăm de imperfecţia reală a naturii noastre umane şi să ne ostenim a înfăptui noi o perfecţie, şi încă nu una oarecare, ci pe cea supremă, care, supremă fiind, nu se vede cum ar mai putea fi şi relativă.

Trecîndu-se peste atare amănunte, ideea despre obiectivul moral al gîndirii filosofice, idee care din introducerea tratatului trece neschimbată în întreaga operă filosofică a lui Spinoza, dar mai cu seamă în *Etica* sa,

de unde şi titlul ei, a putut fi socotită nu numai conciliabilă cu ansamblul concepţiei sale, ci chiar ca un mare merit al ei. Fără să formulăm aici judecăţi de valoare, care ni se par foarte discutabile, trebuie să recunoaştem că obiectivul etic şi oarecum personal pe care îl atribuie Spinoza de la începutul tratatului preocupărilor sale gnoseologice, ca şi dealtfel acelaşi obiectiv pe care îl atribuie el în alte scrieri ale sale, îndeosebi în *Etica,* preocupărilor sale ontologice, nu afectează întru nimic, cel puţin din punctul său de vedere, interesul pur teoretic al modului cum pune şi cum soluţionează el în cuprinsul tratatului problema cunoaşterii şi a metodei, sau în celelalte scrieri filosofice ale sale problema naturii în sine a existenţei. Vrem să spunem că, dacă Spinoza a început şi a sfîrşit în opera sa prin a fi un moralist, el nu este mai puţin în ideile sale un teoretician în toată

puterea cuvîntului, care urmăreşte adevărul obiectiv al ideilor, nu moralitatea subiectivă a acțiunii. Astfel, între aceşti doi poli ai existenței omeneşti el nu vede nici o distanță. Pentru el, moralitatea este condiționată de cunoaşterea adevărată, iar cunoaşterea adevărată este însuşi principiul celei mai înalte moralități. Aşa încît nu poate fi vorba în Tratat, cu tot preludiul său etic, despre o subordonare a teoreticului față de elementul practic al moralității. Iar dacă acest gînditor este idealist în problema cunoaşterii şi a metodei, el este din cu totul alte motive decît pentru unul de ordin etic — cel puțin pînă la un punct de unde se separă aparența de realitate.

Iată de ce, de la introducere la tratare, Spinoza nu ne mai apare în scrierea sa de care ne ocupăm ca un moralist, preocupat de perfecțiunea supremă a naturii omeneşti, ci exclusiv ca un teoretician urmărind stabilirea adevărului obiectiv, independent de orice considerent etic, în afara aceluia că însăşi cunoaşterea adevărului echivalează cu suprema perfecțiune a naturii omeneşti. Numai că teoreticianul cu care avem aici a face nu este unul singur, ci sînt doi, cîte unul pentru fiecare din cele două părți bine diferențiate ale tratării, aşa în-

cît dacă el nu se trădează ca moralist, dă loc în schimb la serioase bănuieli că este un metafizician care îşi ascunde adevăratele intenții.

în prima parte a tratării (9—48), Spinoza este, ca şi Descartes, adeptul ideilor simple, care sînt clare şi distincte, de unde şi sigure, în adevărul cărora el crede fără rezervă. Argumentul adus în sprijinul lor este următorul: ele fiind cunoştințe ale unor lucruri simple, acele lucruri nu pot fi cunoscute decît în întregime sau deloc, aşa încît atunci cînd sînt cunoscute, sînt cunoscute în întregime, deci clar şi distinct, de unde şi adevărat (39). De aici nu trebuie însă să se tragă concluzia că, simple sau compuse, după Spinoza, cunoştințele noastre ar fi, aşa cum ele sînt pentru gnoseologia materialistă, reflectări ale obiectelor lor în conştiința subiectului cunoscător. Pentru el, cunoştințele adevărate sînt produs exclusiv al cugetării. Sau, cum se exprimă el în limbajul său cu sensibilă rezonanță medievală: „Forma cugetării adevărate trebuie să fie căutată în

cugetarea însăşi, fără raportare la altceva şi fără a recunoaşte drept cauză un obiect; ea trebuie să depindă numai de puterea şi de natura intelectului" (41). Concepția pe care o enunță aici Spinoza este în afară de orice îndoială cel mai autentic idealism gnoseologic. Iar în elanul său idealist el ajunge să depăşească pînă si această teză altminteri radicală, susținînd că o propoziție, oricît ar fi de clară şi de distinctă, nu este adevărată decît pentru cine ştie că este adevărată. „Cînd cineva spune, bunăoară, — exemplifică el — că Petru există, fără să ştie totuşi că există de fapt, cugetarea aceasta, în ceea ce îl priveşte, este falsă pentru el sau, dacă vreți, nu este adevărată, chiar dacă Petru ar exista în realitate" (41).

Cu această ultimă precizare concepția gnoseologică spinozistă dobîndeşte o nuanță originală prin radicalismul ei idealist pînă la care, pe cît ştim, nu a mers nimeni, nici înainte, nici după Spinoza. Altminteri, în liniile ei generale gnoseologia aceasta o aminteşte pe a lui Descartes pînă pe punctul de a i se pune în mod serios în

discuție originalitatea. Se ştie că s-a vorbit mult despre cartezianismul lui Spinoza. Pe bună dreptate în cadrul acestei discuții a fost de mult abandonată opinia lui Leibniz că spinozismul ar fi „un cartezianism exacerbat", între ideile filosofice ale lui Spinoza şi acelea ale marelui său contemporan sînt desigur unele apropieri. Dacă nu ar exista alta decît aceasta, este netăgăduit deosebit de importantă şi plină de consecințe teoretice pentru întreaga concepție gnoseologică, a certitudinii drept criteriu al adevărului. Există însă şi adînci deosebiri, care pun în afară de orice discuție chestiunea originalității gândirii filosofice spinoziste.

Atare deosebiri au fost adesea relevate şi sînt îndeobşte prea evidente ca să mai fie nevoie să se mai stăruie asupra lor. Este totuşi cazul să fie reținută una foarte importantă, care survine just în momentul cînd vederile lui Spinoza par a se apropia cel mai mult de acelea ale lui Descartes. Ne gîndim la chestiunea idei-

lor simple şi la claritatea şi distincţia lor drept unic criteriu al adevărului. Amîndoi aceşti gînditori admit că certitudinea ideilor simple ar constitui măsura adevărului lor. De acord asupra acestui punct, ei se despart totuşi în modul cum privesc problema certitudinii. Pentru Spinoza, propriu vorbind certitudinea nici nu ridică vreo problemă. Scepticii, spune el, sînt acei care pun la îndoială adevărul ideilor sigure. Dar ei sînt nişte automate, care nu ştiu ce vorbesc şi care mai cu seamă nu gîndesc. în mintea lor nu există nici o idee în dosul vorbelor pe care le exprimă despre adevăr şi despre îndoială. în realitate, continuă el, există idei sigure — sînt acele simple, pe care le concepem clar şi distinct — iar ele se impun ca adevărate în afară de orice îndoială.

Argumentele lui Spinoza în această materie sînt puţin convingătoare, atunci cînd ele există[1] — ceea ce nu

[1] Modelul unui atare „argument" îl prezintă alineatul 27, unde se spune că pentru a avea certitudinea adevărului nu este nevoie de alt semn decît de acela că avem ideea adevărată, justificîndu-se
aceasta prin faptul, neîndoielnic pentru Spinoza, că „pentru a şti, nu
este nevoie să ştim că ştim".

este lesne de arătat. Dar tocmai lipsa lor îi caracterizează poziţia teoretică originală faţă de aceea a lui Descartes. Acesta admite, de asemenea, că certitudinea este măsura adevărului. Dar ea ridică, pentru el, grava problemă a valabilităţii ei drept, criteriu al adevărului. Ce ne garantează, se întreabă Descartes, că ideile sigure sînt adevărate? S-ar putea să fim victima unei mistificări din partea unei divinităţi înşelătoare. Iată marea problemă a gnoseologiei carteziene, care a dus la construirea întregului edificiu metafizic pe care se întemeiază. Ignorarea ei de către Spinoza constituie, în chiar momentul identificării gîndirii sale filosofice cu aceea a lui Descartes, originalitatea ei.

Dacă în această primă parte a Tratatului său Spinoza apare în problema cunoaşterii ca un idealist care înţelege să-şi împingă concepţia pînă la ultimele ei consecinţe, totuşi nu se poate spune că pe alocuri el nu se resimte făcînd afirmări cu vădit caracter materialist, care evident că constituie o notă discordantă înlăun-

trul gnoseologiei sale idealiste. Astfel, după ce el a ținut să stabilească teza idealistă că adevărul este o calitate intrinsecă a unei idei, care îi revine fără nici o legătură cu obiectul ei (27), în alineatul imediat următor susține teza materialistă că raportul dintre două idei este acelaşi cu raportul care există între „esențele lor formale" (28), — noi am spune: între obiectele lor reale. Iar, ca o completare a tezei de care e vorba, el adaugă, în acelaşi alineat, acest truism pentru un materialist, dar nonsens pentru un idealist, că „mintea se cunoaşte cu atît mai bine cu cît cunoaşte mai multe din natură". Surprinde o atare afirmație la un filosof care a început prin a susține că cunoaşterea adevărului ține exclusiv de puterea şi de natura intelectului.

Idealist în problema cunoaşterii în această primă parte [a] tratatului său, Spinoza este idealist aici şi în problema Metodei.

_ Se înțelege de la sine că rolul metodei va fi de a călăuzi mintea noastră pe calea cunoaşterii adevărului şi

de a o abate de pe acea a erorii (5). Sau cel puțin ar ii logic ca acesta să fie. Spinoza vede totuşi raportul invers. Cunoaşterea presupusă a adevărului este aceea care în gîndirea sa impune o anumită metodă. S-ar putea ca conştiința acestei inversări de raport între metodă şi rezultatele ei să-1 fi determinat ca de la începutul părții de care ne ocupăm să declare semnificativ: „Cel dintîi lucru care trebuie făcut înaintea tuturor, de a îndrepta anume intelectul şi de a-1 face în stare să înțeleagă lucrurile *atît cit este de trebuință* ca *să atingem ținta noastră"*[1] (9). Aşadar nu este vorba de o îndrumare sau de o ,.îndreptare" a intelectului pentru a descoperi adevăruri oare nu sint încă descoperite, ci de a-1 face să ajungă la un anumit adevăr care constituie o anumită țintă, şi care se înțelege de la sine că nu poate fi decît acela al concepției sale filosofice. Dacă Spinoza nu spune întocmai aceasta în termeni expreşi — ceea ce fireşte că nu-i este uşor — el lasă totuşi să se înțeleagă sau arată, fără intenția de a o face, că îşi dă seama de caracterul nefiresc al modului său de a pro-

ceda.

Pentru gnoseologia idealistă a lui Spinoza, false sînt ideile în care se afirmă despre un lucru ceea ce nu este cuprins în însuşi conceptul pe care ni-1 facem despre acel lucru (41). Metoda cea mai bună va consta deci, în primul rînd, în a ne forma astfel de idei, care afirmă despre un lucru numai ceva ce este cuprins în însuşi conceptul pe care ni-1 facem despre acel lucru. Ar fi greu să scape nebăgat în seamă caracterul net idealist al acestei prime regule de metodă, din moment ce ea nu leagă cunoaşterea adevărată de absolut nici o condiție de obiectivitate a ei, limitîndu-i valabilitatea la un acord exclusiv conceptual. Conținutul afirmativ al ideilor obținute pe această cale are, după Spinoza, marea calitate de a corespunde în mod adecvat conceptului lorj pe care nu-1 depăşeşte cu nimic (41). Or, acestea sînt ideile simple, singurele care îndeplinesc condiția de

[1] Sublinierea este a noastră.

care e vorba; pentru un motiv care este cel mai lesne de înțeles: ele fiind simple, nu pot fi nici mai mult, nici mai puțin decît ceea ce sînt. Ideea adevărată este sau simplă, sau cel mult compusă din idei simple (39).

Prima deci, dacă nu şi unica regulă de metodă, va fi de a căuta idei simple. Ne este îngăduit, spune Spinoza, să ne formăm idei simple după voie, fără nici o teamă că riscăm să greşim (41). Ideile simple nu pot fi decît adevărate. Iar cum nu toate lucrurile sînt simple, regula de metodă în discuție se completează astfel: un lucru alcătuit din mai multe părți va fi împărțit de către gîndire în toate părțile sale cele mai simple, şi vom fi apoi atenți separat la fiecare din părțile sale (39), — ceea ce in treacăt fie spus sună foarte cartezian.

Modelul unei asemenea idei prin excelență simplă ni l-ar oferi ideea Existenței celei mai perfecte, adică a divinității, ca existență unică şi infinită, şi ca atare origine a naturii. Cunoaşterea ei reflexivă — spune Spinoza gîndindu-se la cunoaşterea ei intuitivă, cu alte cuvinte la conceperea ei clar şi distinct de către intelect — ar întrece cunoaşterea reflexivă a oricărei alte idei (39). Şi iată de ce. Aceasta este, după aprecierea sa, o idee

concretă prin excelență, — de unde, ni se spune, şi simplă, deci clară şi distinctă, de unde mai departe sigură şi adevărată. în mod obişnuit, ne avertizează Spinoza, ideile abstracte sînt sursă de eroare. Cînd concepem ceva abstract, cum sînt toate noțiunile universale, conceptele se întind în intelect mai mult decît pot exista în realitate obiectele lor particulare — ceea ce să se observe că nu mai este valabil în cadrul unei gnoseologii idealiste ca aceea de pînă acum, ci de acord cu cea mai bună gnoseologie materialistă, care vede adevărul unei idei în concordanța ei cu obiectele particulare, adică în definitiv cu realitatea obiectivă, şi nicidecum în concordanța cu conceptul ei. Ideea existenței care stă la originea naturii, asigură mai departe Spinoza, este o idee care nu poate fi concepută nici abstract, nici universal, nici nu este posibil ca ea să se extindă în intelect mai mult decît obiectul ei în realitate. Motivul

îl constituie faptul că această existență infinită este unică; este anume existența totală, în afară de care nu mai există nimic (42). în care caz ea nu ar putea fi nici mai mult, nici mai puțin decît ceea ce este; iar ideea ei, absolut adecvată conceptului ei, nu poate fi la rîndu-i decît absolut adevărată.

De unde se vede că metoda ne conduce fără înconjur la rezultatul ei: conceperea Existenței unice şi infinite ca origine a naturii. Rezultatul este atît de prompt încît deşteaptă bănuiala că metoda nici nu a fost instituită decît pentru a-1 asigura. Spinoza are nevoie să justifice idea fundamentală a filosof iei sale, care este aceea a unei Existențe unice şi infinite ca origine a naturii. în acest scop el construieşte teoria gnoseologică justificativă a ideilor simple ca produs absolut adevărat al intuiției raționale, dimpreună cu regula respectivă a metodei sale. De aici înainte calea sistemului pare deschisă. Mai este totuşi nevoie de o portiță. Ideea Existenței unice şi infinite constituie temelia teoretică a sistemului spinozist. Dar în afara temeliei, sistemul mai este şi construcție. Trebuie de aceea găsită şi teoria justificativă a acesteia. Ceea ce Spinoza nu întîrzie să facă în cea

de-a doua regulă a metodei sale.

Şi fiindcă o face — cum nici n-ar putea altfel — în aceeaşi primă parte idealistă a tratatului său, el o întocmeşte şi pe aceasta după acelaşi model idealist al celei dintîi. Adevărul, spune el, se face cunoscut prin sine. Ceea ce se ştie că se înfăptuieşte prin mijlocirea intuiției intelectuale a ideilor simple. Ca să-1 dovedim şi ca să putem raționa cum trebuie, adaugă el, nu avem nevoie decît de adevărul însuşi şi de raționamentul bun (29). De aici rezultă că metoda cea mai bună, după aceea a intuiției, constă în ,,a călăuzi mintea potrivit cu norma ideii adevărate date" (27). Ceea ce nu poate să însemne decît că deducția rațională, acel „mod de cunoaştere" pe care Spinoza îl concepe ca pe operația prin care gîndirea scoate cu stringență logică un adevăr din alt adevăr, constituie, după intuiție, cea de-a doua modalitate de cunoaştere a adevărului. Regula ei de metodă va fi

XXX

net idealistă: a cunoaşte adevărul scoțînd ,,în ordine" din idei adevărate cunoscute consecințele lor logice necunoscute.

Temeiul acestei regule de metodă este dat într-o idee care la prima vedere pare mai curînd materialistă decît idealistă: corespondența dintre gîndire şi realitate. „Raportul între două idei, spune Spinoza, este acelaşi ca raportul care există între esențele formale ale acelor idei" (28). Gnoseologia materialistă nu susține altceva. Numai că raportul de corespondență pe care îl admite şi ea între faptul cunoaşterii şi obiectul cunoscut este conceput ca unul de reflectare, pe cînd acela pe care îl admite gnoseologia spinozistă este conceput ca unul de paralelism — ceea ce evident că nu mai este acelaşi lucru. Diferența de la una la alta este just aceea care separă materialismul de idealism, pe un teren altminteri, cum se vede, comun.

De aici Spinoza păşeşte mai departe. Regula sa de metodă privind deducerea ideilor unele din altele nu se opreşte la orice fel de operație deductivă, ci se îndreaptă spre una anumită. Din chiar teza afirmată mai sus că ideile au între ele aceleaşi raporturi pe care le au obiectele lor rezultă, spune el, că ideea al cărei obiect are cele mai multe raporturi va avea şi ea cele mai multe

raporturi cu anumite alte idei. De unde rezultă că aplicarea metodei deductive va consta în a căuta această idee a obiectului care are cele mai multe raporturi, şi a scoate dintr-însa celelalte idei ale cunoaşterii noastre despre „ordinea naturii". însă această idee nu este decît aceea a Existenței celei mai perfecte, care, pentru Spinoza, este acelaşi lucru cu Dumnezeu. De unde noua regulă de metodă: Pentru a reproduce în totul ordinea naturii, mintea noastră trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea şi izvorul întregii naturi aşa fel încît această idee să fie la rîndul ei izvorul celorlalte idei (28).

Cu aceasta Spinoza a ajuns din nou acolo unde se im-Punea să ajungă spre a deschide calea nu numai întemeierii sistemului său filosofic, dar şi construirii aces-

tuia în detaliile lui. Firesc ar îi fost ca metoda să preceadă întemeierii şi edificării sistemului. Autorul tratatului ne lasă chiar să credem că lucrurile aşa se şi petrec. S-ar putea ca în avîntul creației sale filosofice el însuşi să fi crezut aceasta cu tot dinadinsul. Dar cine s-ar mai putea înşela acum? Se vede limpede că în realitate sistemul este acela care impune metoda ca pe o teorie justificativă, fără de care e limpede că nu s-ar mai putea construi.

Şi totuşi s-a putut vedea că în această primă parte a tratatului său el nu se orientează pe linia idealismului gnoseologic fără a se lăsa antrenat de unele surprinzătoare inconsecvențe materialiste. Dar ceea ce aici constituie un accident, devine în partea a doua a tratatului (49—60) o regulă. Fireşte că nici aici idealismul gnoseologic nu este cu totul dat uitării, după cum nu este dat uitării cu totul nici materialismul în partea întîi. El face chiar începutul. „Scopul, declară Spinoza în primul alineat al acestei părți, este de a avea idei clare şi distincte, adică, precizează el, idei care provin numai din minte (ex *pura mente),* nu din simțirile întîmplătoare ale corpului (ex *iortuitis motus corporis)".* Concepție autentic idealistă. Spinoza o completează însă numaidecît cu o teză nu mai puțin autentic materialistă. „Apoi, spune el, pentru a reduce toate ideile la una singură,

ne vom sili să le legăm şi ordonăm în aşa fel încît mintea noastră, cît stă în putința ei, să redea în mod obiectiv formalitatea naturii, atît în întregul, cît şi în părțile ei". Ceea ce noi am exprima spunînd: să oglindească realitatea obiectivă a lucrurilor în conştiința noastră subiectivă sau în subiectul nostru cunoscător. Din aceste cuvinte ar părea să rezulte că Spinoza nu mai vede problema cunoaşterii decît în lumina celui mai veritabil materialism.

Iar odată adoptată, poziția gnoseologică materialistă cu consecințele ei materialiste în concepția despre metodă se mențin, doar cu rare eclipse, în tot restul cele[5] de-a doua părți a tratatului spinozist. în alineatul ime diat următor aceluia discutat adineaori, Spinoza pi

dează ca orice materialist pentru o cunoaştere concretă a lucrurilor, declarînd solemn că „nu ne va fi îngăduit niciodată să tragem concluzii din concepte abstracte" şi — ceea ce numai un gnoseolog materialist ar putea face — precizînd că „ne vom feri, cu mare grijă, de a amesteca ceea ce există numai în intelect cu ceea ce există în lucruri". Remediul recomandat de Spinoza de a preveni o atare perspectivă nedorită în dezvoltarea cunoaşterii este, de asemenea, autentic materialist. El cere să fie definite corect noțiunile. După care expune amplu o întreagă teorie a definiției care, în treacăt fie spus, chiar judecată la nivelul timpului, lasă mult de dorit. Imediat după aceasta, el revine din nou la dezideratul, e drept nu mai puțin materialist, dar nu realizabil pe calea definiției noțiunilor generale, de a căuta să cunoaştem pe cît posibil lucrurile particulare (56). Am greşi însă dacă am crede că „lucrurile particulare" despre care vorbeşte el aici sînt acelea la care se gîndeşte orice materialist. în alineatul imediat următor aceluia în care face declarația menționată el se grăbeşte să precizeze că toate aceste „lucruri particulare" se reduc Sa unul singur, şi că el este „ființa care este cauza tuturor lucrurilor, din care urmează ca cugetarea să deducă toate ideile sale. Cine s-ar putea îndoi de caracterul idealist al unei asemenea declarații care îl întoarce pe gînditorul nostru în plin , atmosferă idealistă a primei părți a Tratatului său? în concluzia însă pe

care el o trage prompt din bizara sa declarație, Spinoza ne rezervă o nouă surpriză. „Din acestea putem vedea, declară el, că este necesar, în primul rînd, să deducem toate ideile noastre numai din lucruri fizice (adică, în limbajul său, nu metafizice — n.n. *Al. P.)* sau din existențele reale, înaintînd, pe cît posibil, potrivit cu seria cauzelor, de la o existență reală la o altă existență "eală, în aşa fel încît să nu trecem prin idei abstracte Şi universale". Din nou deci Spinoza este materialist. Dar numai pentru o clipă. în pasajul imediat următor el ne previne că prin seria cauzelor sau a existențelor reale nu înțelege ce înțelegem noi, filosofi materialişti.

care ne gîndim la lucrurile individuale schimbătoare, ci numai seria „lucrurilor statornice şi eterne", în existența cărora materialiştii nu văd nici un motiv de a crede.

Ce de oscilații de la o extremă la alta! Detaşîndu-se din acest text un pasaj de ici sau de colo, se poate face din Spinoza orice. Luat în întregime, el este din toate cîte ceva, materialist ca şi idealist. La o cercetare sumară a lucrurilor, ai fi înclinat să crezi că, după ce a redactat prima parte a tratatului său sub inspirația lui Descartes, pe care 1-a parafrazat cu oarecare talent speculativ, a redactat-o pe cea de-a doua sub inspirația lui Bacon, ale cărui idei le-a reprodus fără să le fi înțeles, şi le-a amestecat cu ale lui Descartes în chipul cel mai bizar posibil. La o cercetare mai adîncită, se impune o cu totul altă concluzie. Spinoza este în gnoseologia sa tot atît de puțin un adept al lui Bacon cît este unul al lui Descartes. El şi-a confecționat ideile contradictorii despre cunoaştere şi despre metodă luptînd în atmosfera timpului său cu dificultățile propriului său sistem de gîndire. Evident că lectura operei filosofului englez nu i-a dat mai puțin de gîndit decît aceea a celui francez. Acesta, cu teoria sa atît de promițătoare a ideilor clare şi distincte pentru un gînditor în căutarea unei noi viziuni despre lume, i-a deschis calea gnoseologiei idealiste proprii atît de potrivită cu *eleitățile sale constructive. Celălalt, cu viguroasa sa atitudine antiidealistă în problema cunoaşterii şi a metodei, i-a deschis ochii asupra riscurilor teoretice ale unei gnoseologii idealiste.

Altminteri, propria atitudine materialistă în celelalte probleme fundamentale ale filosofieî trebuie cel puțin să-i fi pregătit receptivitatea pentru o gnoseologie materialistă, dacă nu de-a dreptul i-a sugerat-o, cum era firesc.

în fine, în ultima parte de încheiere a tratatului (61—j 72), enunțînd caracterele intelectului în vederea definirii lui, pe care o consideră necesară şi suficientă pentru a găsi acel „principiu din care vom deduce ideik noastre" (60), Spinoza revine pentru o ultimă dată Ic poziția sa gnoseologică idealistă. Fermă totuşi la încе-

putui acestei părți finale, unde declară categoric că „ține de natura cugetării formarea ideilor adevărate", ea devine şovăielnică la sfîrşitul ei, unde spune: „Ideile pe care le formăm clar şi distinct *par*[1] a rezulta numai din necesitatea naturii noastre, în aşa fel încît *par* că atîrnă în mod absolut numai de capacitatea noastră" (68). Aşadar, după ce de-a lungul întregului tratat autorul a fost sigur că cunoaşterea adevărului depinde *numai* de puterea şi de natura cugetării, convingerea idealistă pe care a exprimat-o în toate chipurile scoțînd dintr-însa cam tot ce se poate scoate speculativ, dovedind-o atît cît a putut-o dovedi şi nedezicînd-o decît pe alocurea, oarecum prin neatenție, pentru a face loc unor considerații materialiste incompatibile cu ea, la sfîrşituî aceluiaşi tratat, el începe a se îndoi realmente, aşa ca şi cînd gnoseologia materialistă n-ar fi nicidecum de desconsiderat.

Iar dacă totuşi nici aici nu lipseşte orice Uimă pozitivă de gnoseologie materialistă, aceasta nu mai figurează decît sub forma ideii corespondenței dintre gîndire şi realitate. „Intelectul, spune Spinoza, cuprinde în sine certitudinea, adică ştie că lucrurile există formal (adică real — n.n. *Al. P.),* în acelaşi fel în care sînt conținute în el obiectiv" (63). Numai că această idee pe care am mai întîlnit-o nu este mai puțin proprie materialismului decît oricărui raționalism idealist. Spinoza o afirmă cu aceeaşi tărie nu numai în tratat, ci în toate scrierile sale filosofice. Este cunoscută îndeobşte expresia lapidară pe care i-a dat-o în *Etica,* unde spune: „Ordinea şi înlănțuirea ideilor sînt însăşi ordinea şi înlănțuirea lucru-

rilor" (partea a doua, prop. 7). Diferitele forme ale raționalismului idealist pe care le-a înregistrat istoria filosofiei se deosebesc în privința aceasta numai prin modul cupa justifică ele corespondența de care e vorba. în E'j'ca, Spinoza o vede în faptul, pentru el neîndoielnic, [c]& nintelectul omenesc este o parte a intelectului infinit [a]l lui Dumnezeu" (partea a doua, prop. 43, nota). In

[1] Sublinierea aceasta ca şi aceea care urmează este a noastră.

Tratat, unde metafizică nu se face, justificarea dobîndeşte forma oarecum gnoseologică a afirmației indubitabile că „pentru a şti nu este nevoie de a şti că ştiu" (27). Cît despre materialism, aceasta se deosebeşte în punctul de care e vorba de idealismul raționalist în oricare din ipostazele lui istorice prin felul cum interpretează corespondența aceasta. în materialism este vorba despre o reflectare; în idealism, despre o creație.

Concluzia care se impune aici este că idealismul şl materialismul gnoseologic se găsesc deopotrivă în felul cum este pusă şi dezlegată în Tratatul spinozist *Despre îndreptarea intelectului* problema cunoaşterii şi a metodei, şi că în textul tratatului aceste două concepții, care logic se exclud reciproc, sînt pur şi simplu juxtapuse, nicidecum conciliate — ceea ce teoretic nici nu ar fi fost posibil. Iar întrebarea care se ridică este dacă în gîndirea lui Spinoza ele constituie deopotrivă convingerile sale.

Răspunsul este da şi nu.

Nu încape îndoială că în tratat ca şi dealtfel în restul scrierilor sale filosofice poziția gnoseologică a lui Spinoza este aceea a unui raționalism idealist. Cît despre explicarea acestei orientări la un gînditor altminteri materialist, s-a văzut că cerințele logice ale noii sale viziuni despre lume, deşi materialistă în esență, l-au dus pe plan gnoseologic la idealism.

Cît despre inconsecvențele materialiste ale gnoseologiei sale, s-a văzut că îşi au şi ele locul şi explicarea în gîndirea sa. Idealist în problema cunoaşterii şl a metodei, aşa cum o expune în prima parte a tratatului,

Spinoza nu a putut să nu vadă curînd marile dificultăți ale concepției sale. Mai cu seamă, cum s-a arătat aici, lucrurile trebuie să-i fi devenit clare în urma lecturii lui Bacon, ale cărui idei materialiste în aceeaşi problemă nu se poate să nu-i fi dat serios de gîndit. în lumina acestor reflexii, el care se pronunțase categoric

împotriva experienței ca mijloc de cunoaştere adevărată, a simțit nevoia să-şi întregească ideile în materie de cunoaştere. Ceea ce a şi făcut redactînd cea de-a doua parte a Tratatului, unde gnoseologia idealistă face pe nesimțite loc celei materialiste. Tot ce a scris el aici au exprimă mai puțin ferma sa convingere, deşi contrazice în mod flagrant vederile exprimate cu puțin mal înainte.

Ceea ce fireşte că, odată clipa primei încîntări depăşită, şi-a dat seama că nu poate să rămînă. Soluția ar fi fost aceea a punerii „în ordine" a Tratatului — cum se exprimă el însuşi. Dar mai simplă a fost aceea a abandonării lui, neterminat şi nepublicat.

S-a presupus că Spinoza n-ar fi publicat *Tratatul despre îndreptarea intelectului* pentru că nu l-ar fi terminat. Mult mai probabil este că în textul pe care ni 1-a lăsat el a spus tot ce avea de spus în materie, la ora la care 1-a redactat. Este adevărat că în cursul expunerii el îşi propune să mai trateze şi alte chestiuni gnoseologice (58, 60), dar nu în această scriere. Aşa cum ne-a rămas, Tratatul său pare mai curînd „nefinisat" decît neterminat, sau nescris ,,în ordine", cum se exprimă el într-o scrisoare, de care a mai fost vorba aici. Acest „a nu fi scris în ordine" înseamnă mai puțin a nu fi încheiat decît a nu fi încă făcut cum trebuie.

Se prea poate ca, aşa cum afirmă primul editor al Tratatului, intenția lui Spinoza să fi fost de a-1 da la lumină. Treaba aceasta cerea însă o serioasă reexaminare a problemei şi o totală revizuire a textului deja redactat. Şi cu toate că el a mai trăit puțin, iar timpul care i-a mai rămas a avut cu ce să-1 întrebuințeze, este de presupus că, pentru a-şi duce această operă la bun sfîrşit, nu timpul i-a lipsit ci putința.

Aşadar Spinoza nu a mai publicat *Tratatul despre Îndreptarea intelectului* pentru că şi-a dat la timp seama de deficiențele lui teoretice. Dacă este adevărat că nici

măcar nu 1-a încheiat, înseamnă că el a văzut clar aceasta înainte de a-1 fi redactat în întregime. Marea

problemă care i s-a ridicat în chiar cursul executării acestei opere sau curînd după terminarea ei a fost aceea a îmbinării cunoaşterii raționale cu cea empirică, a deducției cu inducția. Numai că dezlegarea ei nu era posibilă în limitele timpului în care a trăit şi a lucrat Spinoza. Ea trebuia să aştepte mai întîi progresele istorice ale unui viitor ceva mai îndepărtat, care avea să creeze premisele economice, politice şi sociale ale dialecticii materialiste, în măsură să ofere justa dezlegare a problemei cunoaşterii şi a metodei.

Iar ceea ce este valabil în cazul lui Spinoza rămîne valabil, cu modificări de amănunt, şi despre ceilalți mari gînditori ai timpului. Eşecul lor în problema cunoaşterii şi a metodei, vădit prin aceeaşi ajungere la un impas în tratarea ei, are aceeaşi semnificație. Bacon şi Descartes, ca şi Spinoza nu au avut putința din motive istorice să dea o justă soluționare problemei cunoaşterii şi a metodei, pe care totuşi, în cadrul orientării lor ideologice, n-ar fi putut să nu şi-o pună.

în fine, pentru a încheia, o ultimă chestiune.

Ar fi greşit dacă din tot ce s-a spus pînă aici asupra Tratatului spinozist *Despre Îndreptarea intelectului* s-ar conchide că nu i s-ar fi făcut autorului un serviciu publicîndu-i-se o scriere pe care el însuşi a refuzat să o mai revadă şi să o dea la lumină, considerînd că ea nu-i exprimă cu exactitate nici vederile, nici puterile. Cu toate evidentele lui limite, mai cu seamă de fond al ideilor, acest mic tratat a meritat pe bună dreptate lumina tiparului, pe care a văzut-o, ca şi celebritatea de care s-a bucurat. Desigur că ideile pe care le cuprinde, judecate — aşa cum nu este cazul — în lumina timpului nostru, au fost, în general, depăşite. Ceea ce nu era decît foarte firesc într-un răstimp de aproape trei secole, dat fiind că, cum se ştie, omenirea nu stă pe loc. Judecat însă — aşa cum se şi cuvine — din perspectiva timpului cînd a apărut, cu toate oscilările sale între idealism şi materialism, micul tratat spinozist apare, alături de scri-

erile cu conținut asemănător ale lui Bacon şi Descartes,

ca mărturia unuia din cele mai strălucite eforturi ale gîndirii omeneşti de a-şi afirma dreptul de a decide asupra adevărului şi de a-şi deschide drumuri noi în cunoaşterea acestuia. însemnătatea acestui act este cu atît mai mare cu cît într-însul nu era vorba numai şi atît de o înfăptuire pur teoretică, sortită a satisface cerințe spirituale ale unei mici minorități de cugetători, cît despre un vast proces de prefaceri istorice ale unei întregi lumi, proces în cadrul căruia el nu constituia decît un moment, dar decisiv.

AL. POSESCVi

TRATATUL DESPRE
ÎNDREPTAREA INTELECTULUI
ŞI DESPRE CALEA CEA MAI BUNA
CARE DUCE LA ADEVĂRATA
CUNOAŞTERE A LUCRURILOR

SUMAR*

-l Ir

Finalitatea etică a îndreptării intelectului

înfăptuirea supremei perfecțiuni umane este scopul final al cunoaş-
terii.-ln acest scop este necesară îndreptarea intelectului spre a-1 face să înțeleagă lucrurile şi a-1 feri de erori (1—8).

Cunoaşterea intelectului şi a puterilor sale

■Există patru moduri de cunoaştere: 1) din auzite; 2) dintr-o expe-
riență nelămurită întîmplătoare; 3) prin deducerea esenței unul lucru din altul; 4) prin perceperea esenței unui lucru sau a cauzei sale celei mai apropiate (9—20).-Cel de-al patrulea mod de cunoaştere este acela care trebuie folosit cu precădere, fiind singurul
prin care se poate cunoaşte fără risc de eroare esența unui lucru (21—25).-lntrucît pentru a avea certitudinea ideii adevărate nu este
necesar să avem decît cunoaşterea ei, certitudinea fiind identică cu esența obiectivă a ideii, adevărata metodă arată cum trebuie călăuzită mintea potrivit cu norma ideii adevărate date (26—27).-

Cu-
noaşterea existenţei celei mai perfecte este sursă şi îndreptar a cunoaşterii adevărate. Pentru a reproduce întru totul ordinea naturii,
mintea noastră trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea şi izvorul întregii naturi, întrucît ideea se comportă obiectiv aşa cum se comportă obiectul ei real (28—31).-Rezumat (32).-Prima parte a metodei: cum putem deosebi ideea adevă-
rată de ideea falsă, fictivă sau îndoielnică (33).-Ideea fictivă este ideea falsă care nu implică asentimentul (34—38).-O ficțiune nu poate fi niciodată confundată cu o idee adevărată. De aici rezultai 'I că o idee dacă se referă la un lucru foarte simplu nu va

* **Acest sumai** a fost întocmit de autorul prezentei traduceri. Cifrele diatra p«-
XI»nteze indică numerele de ardine ale alineatelor din **text.**

SUMAR

SUMAR

putea fi decît clară şi distinctă; 2) că dacă un lucru compus va fi împărțit în toate părțile sale cele mai simple şi dacă vom fi atenți la toate, separat, atunci va dispărea orice confuzie (39).-Cum
ne putem păzi de ideile false. Ideile clare şi distincte nu pot f* niciodată false (40).-Cugetarea adevărată îşi are esența In cugetarea însăşi (41).-Surse ale erorii: 1) cînd distinctul nu este deosebit de confuz; 2) cînd nu sînt cunoscute primele elemente ale întregii naturi cercetate (42).-Despre îndoială şi cum poate fi înlăturată {43).-Despre memorie şi uitare (44).-Concluzii provizorii (45—46).-Cu-
vintele ca sursă de eroare (47).-Lipsa deosebirii dintre imaginație şl
Intelect ca nouă sursă de eroare (48).

Principalele reguli ale metodei

Scopul urmărit aici este de a avea idei clare şi distincte care pro-
vin numai din gîndire, nu din simțuri şi de a reduce toate ideile 1» una singură (49).-Calea corectă de a cerceta lucrurile este de-a ne forma ideile plecînd de la o definiție dată (50).-Prima condiție e unei definiții perfecte este de a dezvălui esența unui lucru (51).-Re-
gulele definiției unui lucru creat: 1) Să cuprindă cauza lui cea

mai apropiată; 2) Din ea să poată fi derivate toate proprietățile lucrului 52—53).-Regulele definiției unui lucru necreat: 1) Să înlăture
orice cauză; 2) In definiție să nu mai rămînă loc pentru întrebarea dacă lucrul definit există; 3) Definiția să nu fie exprimată prin abstracții; 4) Să se poată conchide din definiție toate proprietățile lucrului definit (54—55).-Trebuie cunoscute pe cît posibil lucrurile
particulare (56).-Trebuie cunoscut dacă există o ființă care esfe cauza tuturor lucrurilor şi a ideilor noastre. Trebuie să deducem Ideile noastre numai din lucruri fizice, dar urmînd numai seria lu-
crurilor eterne (57).-Cunoaşterea lucrurilor individuale trecătoare impune cunoaşterea modului cum trebuie făcute experiențe (58—59).-
Cunoaşterea intelectului şi a proprietăților sale este condiția prea-
labilă a cunoaşterii lucrurilor veşnice (60).

mod absolut, cînd scoțîndu-le din alte idei; 3) Ideile formate în mod
absolut exprimă infinitatea; cele formate din alte idei sînt limitatei
4) Intelectul îşi formează ideile pozitive înaintea celor negative;
5) Intelectul gîndeşte lucrurile sub o anumită formă de eternitate
şi într-un număr infinit; 6) Ideile clare şi distincte par a rezulta numai din necesitatea naturii noastre; 7) Mintea poate determina
în multe feluri ideile pe care intelectul le formează din alte idei; 8) Cu cît ideile exprimă mai mult din perfecțiunea unui obiect
cu atît sînt şi ele mai perfecte (62—70).-Se renunță la examinarea altor forme — afective — ale vieții sufleteşti, deşi ele sînt legate de cugetare (71).-Ideile false şi fictive nu ne pot învăța ceva despre esența cugetării (72).

Puterile şi natura intelectului

Este necesar să deducem puterile şi natura intelectului din însăşi
definiția cugetării (61). Acestea sînt următoarele: 1) Intelectul cu-1
prinde în sine certitudinea; 2) Intelectul îşi formează idei, cînd î»

TRATATUL DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI

<FINALITATEA ETICA A ÎNDREPTĂRII INTELECTULUl>

(1) După ce experienţa m-a învăţat că tot ce se întîmplă de cele mai multe ori în viaţa obişnuită este zadarnic şi fără însemnătate şi văzînd că toate de cîte mă temeam nu aveau în ele nimic bun sau rău decît în măsura în care sufletul era impresionat de ele, m-am hotărît, în cele din urmă, să cercetez dacă există ceva care să fie un bine adevărat şi cu putinţă de a fi împărtăşit, de care sufletul să fie cuprins într-un mod exclusiv, după ce s-a lepădat de toate celelalte; mai mult, dacă există ceva care, după ce a fost găsit şi dobîndit, să ne îngăduie să gustăm veşnic o plăcere neîncetată şi supremă.

Spun, *m-am hotărît în cele din urmă,* căci la prima vedere părea neînţelept ca pentru un lucru încă nesigur să vrei să pierzi pe unul sigur. Vedeam într-adevăr ce foloase se scot din onoruri şi bogăţie, şi că ar fi trebuit să nu le mai caut dacă mi-aş fi pus în minte să urmăresc altele. Iar dacă fericirea supremă ar fi stat într-însele, trebuie să mă lipsesc de ea,- sau dacă ea nu ar fi stat într-însele şi m-aş fi străduit prea mult pentru ele, atunci de asemenea mă lipseam de fericirea supremă.

Sufletul meu era deci neliniştit de a şti dacă era cu putinţă din întîmplare să ajung la un nou fel de viaţă sau cel puţin să mă asigur că el există, fără să schimb vechiul fel de viaţă şi scopul obişnuit al vieţii mele, — ceea ce adesea am încercat în zadar. Căci ceea ce se întîmplă cel mai adesea în viaţă, ceea ce oamenii, aşa cum rezultă din faptele lor, preţuiesc ca pe cel mai maro bine, se reduce la acestea trei, anume: bogăţie, onoruri, plăcerea simţurilor. Dar de fiecare din acestea trei

mintea este absorbită, aşa încît nu mai poate cugeta nicidecum la vreun alt bine.

în plăcerea simţurilor, într-adevăr, mintea este atît de legată ca şi cînd ar fi găsit un bine de care să se mulţumească; ceea ce o împiedică cu desăvîrşire să se mai gîndească la un alt bine; însă, după ce ea este gustată, urmează o foarte mare tristeţe care, dacă nu su-

primă gîndirea, totuşi o tulbură şi o întunecă. Urmărirea onorurilor şi a bogăţiei nu absoarbe mai puţin mintea, îndeosebi cînd bogăţia este căutată numai pentru ea însăşi[1], pentru că atunci credem că ea este binele suprem[1']. Cît priveşte onorurile, ele absorb mintea într-o măsură mult mai mare, pentru că sînt socotite ca un bun în sine şi ca un scop ultim spre care se îndreaptă totul. Apoi, acestea nu sînt însoţite de căinţă, ca plăcerea; ci, dimpotrivă, cu cît avem mai mult dintr-însele, cu atît creşte bucuria noastră; şi prin urmare sîntem din ce în ce mai îndemnaţi să le marini; dacă însă nădejdile noastre sînt dezamăgite în vreo împrejurare, atunci se produce o foarte mare tristeţe. In fine, onorurile sînt o mare piedică pentru că, spre a ajunge la ele, trebuie în mod necesar să ne îndreptăm viaţa după chipul de a vedea al oamenilor, fugind anume de ceea ce fuge mulţimea şi căutînd ceea ce ea caută.

(2) Văzînd deci că toate acestea sînt o piedică pentru o nouă orînduire a vieţii; mai mult, că sînt atît de opuse încît trebuie să se renunţe în mod necesar la una sau la alta, fui constrîns să caut ce-mi este mai folositor,- anume, cum am spus, păream că vreau să pierd un bun sigur pentru unul nesigur. Dar, după ce am reflectat puţin la aceasta, am recunoscut mai întîi că, dacă re-

[1] Acestea ar fi putut fi lămurite mai pe larg şi mai limpede, anume deosebind bogăţiile care sînt urmărite fie pentru ele însele,
îie pentru onoruri, fie pentru plăceri, fie pentru sănătate, fie pentru
propăşirea ştiinţelor şi a artelor. Insă aceste consideraţii le vom face la locul potrivit, fiindcă nu este cazul să le tratăm aici atît de precis.

* Notele indicate prin cifre arabe sînt ale lui Spinoza, iar cele indicate printr-un asterisc (*) sînt ale traducătorului.

nunţ la acestea şi mă apuc să orînduiesc o viaţă nouă, părăsesc un bun nesigur prin natura sa, cum reiese limpede din cele spuse, pentru un bun care este nesigur, nicidecum prin natura sa (fiindcă eu căutam un bun statornic), ci numai în ce priveşte atingerea lui.

însă, printr-o meditaţie necurmată, am ajuns la con-

cluzia că, dacă puteam atunci să mă gîndesc mai adîncP aş fi părăsit un rău sigur pentru un bine sigur. într-adevăr, mă vedeam îndreptîndu-mă spre o foarte mare primejdie şi silit să-mi caut din răsputeri un leac, deşi acesta era nesigur; ca un bolnav atins de un rău de moarte, care, atunci cînd presimte că moartea e sigură dacă nu i se dă un leac, este silit să caute din răsputeri acest leac în care, deşi nu este sigur, îşi pune toată nădejdea. însă toate pe care le urmăreşte mulțimea, nu numai că nu dau nici un leac pentru a ne păstra viața, dar ne şi împiedică să ne-o păstrăm, şi adesea sînt pricina pierzaniei acelora care le au[1] şi totdeauna sînt cauza pierzaniei acelora care sînt stăpîniți de ele. (3) într-adevăr, sînt foarte numeroase exemplele acelora care au suferit persecuția şi moartea din pricina bogățiilor, şi de asemenea ale acelora care, ca să adune bogății, s-au expus la atîtea primejdii încît au plătit în cele din urmă cu viața nebunia lor. Nu sînt puține nici exemplele acelora care, ca să cîştige sau să-şi păstreze onorurile, au pătimit în chip nenorocit. în fine sînt fără număr acei care şi-au grăbit sfîrşitul din cauza prea marei lor pofte de plăceri. Dealtfel, aceste rele provin de acolo că toată fericirea sau nefericirea stau numai într-un singur lucru, şi anume în calitatea obiectului de care ne ataşăm. Căci pentru ceva ce nu iubim nu se vor isca niciodată neînțelegeri; nu ne vom întrista dacă piere, şi nu-i vom căşuna nimănui dacă îi stăpîneşte fără frică, fără ură şi, ca să-i spun pe nume, fără nici o tulburare a sufletului. Dimpotrivă, toate acestea ne ating dacă iubim lucrurile trecătoare, ca

[1] Acestea vor trebui dovedite mai amănunțit.

acelea despre care tocmai am vorbit. Pe cînd dragostea pentru un lucru veşnic şi infinit umple sufletul numai de mulțumire, lipsită de orice tristețe; ceea ce este foarte de dorit şi vrednic de a fi căutat din răsputeri. Căci nu fără motiv m-am folosit de aceste cuvinte: *dacă puteam să mă gîndesc mai adine.* într-adevăr, deşi mintea mea înțelegea acestea clar, totuşi n-am putut să mă lepăd de orice avariție, poftă sau dorință de măriri.

(4) Numai acest lucru îmi era clar, că atîta timp cît mintea mea se îndrepta spre aceste gînduri, ea se abă-

tea de la celelalte şi reflecta serios la o nouă orînduire a vieții; ceea ce era pentru mine o mare mîngîiere. Căci vedeam că acele rele nu erau de aşa natură încît să nu aibă nici un leac. Şi cu toate că la început aceste momente erau rare şi de prea scurtă durată, după ce însă adevăratul bine mi-a fost din ce în ce mai cunoscut, momentele acestea mi-au fost mai dese şi mai durabile, îndeosebi, după ce am băgat de seamă că cîştigul banilor, plăcerile şi măririle nu sînt vătămătoare decît atîta timp cît sînt căutate pentru ele şi nu ca mijloace pentru alte scopuri. Dacă, dimpotrivă, sînt căutate ca mijloace, vor avea atunci o măsură şi vor dăuna foarte puțin; din contra, vor contribui mult să ne ducă la scopul pentru care sînt căutate, — cum vom arăta la locul cuvenit.

(5) Voi arăta aici numai pe scurt ce înțeleg prin adevăratul bine, şi în acelaşi timp ce este binele suprem. Pentru a înțelege just aceasta, trebuie observat că se spune numai relativ că ceva e bun sau rău,- aşa încît unul şi acelaşi lucru poate să fie numit bun sau rău, după cum este privit; şi tot astfel perfect şi imperfect, într-adevăr, privit în propria sa natură, nimic nu va fi numit perfect sau imperfect; îndeosebi după ce vom şti că toate cîte se întîmplă se produc după o orînduire veşnică şi după anumite legi ale naturii. întrucît însă slăbiciunea omenească nu prinde cu gîndirea această °rdine, şi în acelaşi timp omul concepe o natură omenească cu mult mai puternică decît a sa, şi nu vede nici [0] piedică pentru a dobîndi şi el o atare natură, el este

împins să caute mijloace care să-1 ducă la o atare perfecțiune. Iar tot ce poate fi un mijloc ca să ajungă la ea este numit adevăratul bine. Binele suprem constă însă în a ajunge să ne bucurăm, dacă este posibil,'împreună cu ceilalți, de o atare natură*. Vom arăta la locul potrivit că această metodă constă în cunoaşterea unității pe care o are sufletul cu întreaga Natură[1].

Aşadar, țelul spre care năzuiesc este să dobîndesc o atare natură şi să mă străduiesc ca mulți alții să o dobîndească împreună cu mine. Deci eu însumi nu pot să fiu fericit dacă nu mă străduiesc ca mulți alții să cunoască, întocmai ca şi mine, aşa încît intelectul şi dorința lor să fie de acord cu intelectul şi dorința mea.

Pentru aceasta[2], trebuie să cunoaştem Natura atît cît este de ajuns spre a dobîndi o astfel de natură. Apoi, trebuie să formăm o asemenea societate atît cît este de dorit ca cei mai mulți să poată ajunge acolo cît mai uşor şi mai sigur. După aceea, ne vom îndeletnici cu filosofia morală şi cu doctrina despre educația copiilor. Şi, fiindcă sănătatea nu este un mijloc neînsemnat în atingerea acestui scop, trebuie să refacem întreaga medicină. Iar cum arta meşteşugărească uşurează multe lucruri care altfel sînt anevoioase, şi datorită ei ne putem bucura de multe înlesniri şi răgaz în viață, mecanica nu trebuie să fie dispreţuită în nici un chip. Dar, înainte de orice, trebuie să chibzuim un mijloc de a îndrepta intelectul şi de a-1 purifica atît cît este posibil, la început, pentru ca el să înțeleagă lucrurile cît mai bine şi fără erori.

Din toate acestea oricine va putea să vadă, de pe acum, că eu voiesc să îndrept toate ştiințele spre o singură țintă şi un singur scop[3], anume, de a ajunge la perfecțiunea umană supremă de care am vorbit; şi astfel

* Este vorba de natura omenească superioară.

[1] Acestea sînt explicate mai pe larg la locul potrivit.

[2] E de notat că aici mă preocup să enumăr ştiințele care sînt necesare scopului nostru, fără a ține seama de şirul lor.

• Există în ştiință o țintă unică spre care trebuie îndreptate toate.

va trebui să respingem ca de prisos tot ceea ce în ştiințe nu ne apropie de scopul nostru; sau, într-un cuvînt, toate acțiunile ca şi toate gîndurile noastre trebuie îndreptate spre această țintă.

Dar, fiindcă, în timp ce urmărim această țintă şi ne străduim să călăuzim intelectul pe calea dreaptă, trebuie să trăim, sîntem obligați, înainte de toate, să luăm ca bune anumite reguli de viață, şi anume pe acestea:

(6) I. Să vorbim pe înțelesul mulțimii şi să facem după felul ei de a vedea tot ce nu ne împiedică întru nimic de a ne atinge scopul. Căci nu avem puțin de cîştigat de pe urma mulțimii, cu condiția ca, pe cît e posibil, să ne conformăm felului ei de a vedea. La acestea se adaugă faptul că în chipul acesta găseşti urechi bine-

voitoare dispuse să asculte adevărul.

(7) II. Să gustăm plăcerile atît cît este nevoie să ne păstrăm sănătatea.

(8) III. în fine să urmărim banii sau orice alt bun material atît cît este nevoie ca să ne păstrăm viața si sănătatea, şi să practicăm acele obiceiuri ale societății care nu se opun scopului nostru.

<CUNOAŞTEREA INTELECTULUI ŞI A PUTERILOR SALE>

(9) Acestea fiind astfel stabilite, păşesc la cel dinții iucru care trebuie făcut înaintea tuturor, de a îndrepta anume intelectul şi de a-1 face în stare să înțeleagă lucrurile atît cît este de trebuință ca să atingem ținta noastră. Pentru aceasta, ordinea pe care o avem în noi în mod natural cere să arăt pe scurt aici toate modurile de cunoaştere de care m-am folosit pînă acum pentru a afirma sau nega ceva neîndoielnic, în scopul de a-1 alege pe cel mai bun şi, totodată, de a începe să cunosc Puterile şi natura mea, pe care doresc să o desăvîr-

(10) Dacă le consider cu băgare de seamă, toate pot fi reduse la cel mult patru*.

(11) I. Există o cunoaştere** pe care o avem din auzite sau din orice semn, oricum l-am numi.

(12) II. Există o cunoaştere pe care o avem dintr-o experiență nelămurită, adică dintr-o experiență care nu este determinată de intelect, însă este numită experiență fiindcă ni se înfățişează întîmplător aşa*** şi, neavînd nici o altă dovadă care să i se opună, ea stăruie în noi ca ceva de nezdruncinat.

(13) III. Există o cunoaştere în care esența unui lucru este dedusă din alt lucru, însă nu în mod adecvat; aceasta se întîmplă[1] sau cînd deducem cauza dintr-un efect anumit, sau cînd tragem o concluzie din ceva universal care este însoțit totdeauna de o anumită proprietate.

(14) IV. în sfîrşit, există o cunoaştere în care lucrul este perceput numai prin esența sa sau prin cunoaşterea cauzei sale cea mai apropiată.

(15) Pe acestea toate le voi ilustra prin exemple.

Ştiu numai din auzite ziua mea de naştere, că am avut

cutare părinţi şi altele de acelaşi fel, de care nu m-am îndoit niciodată.

Prin experienţă nelămurită ştiu că va trebui să mor? aceasta o susţin pentru că am văzut alţi semeni ai mei

* Cu deosebiri care nu afectează fondul concepţiei, Spinoza mai tratează această problemă a „modurilor de cunoaştere" in *Tra-
tat scurt despre Dumnezeu, despre om şi despre lericirea Iui* (partea
a doua, cap. I), precum şi în *Etica* (partea a doua, prop. 40, nota 2).

** Aici, ca şi în numeroase alte locuri mai departe, Spinoza foloseşte termenul *perceptio* în înţelesul vădit de cunoaştere.

*** în unele ediţii, în loc de „aşa" *(ita)* este „idee" *(idea).*

[1] In acest caz, nu ştiam nimic despre cauză în afară de ceea ce j considerăm în efect; ceea ce se vede destul din aceea că nu se J
poate vorbi despre cauză decît în termeni foarte generali, ca
aceştia: Deci *există ceva, Deci există o putere* etc. Sau de asemenea de acolo că ea este exprimată în termeni negativi: *Nu este decii
aceasta, sau aceea* etc. In cel de-al doilea caz, se atribuie cauzei ceva, pe temeiul efectului, care este conceput clar, cum vom arăta printr-un exemplu; dar nimic nu se cunoaşte pe această cale îr.
afara proprietăţilor şi nici esenţa particulară a lucrurilor.

murind, deşi nu au trăit cu toţii în acelaşi interval de timp, nici nu au murit de aceeaşi boală. Apoi, ştiu, de asemenea, prin experienţă nelămurită că uleiul este un element în stare să întreţină flacăra, iar apa este în stare să o stingă; mai ştiu despre cîine că este un animal care îatră, iar omul un animal raţional; şi aşa am cunoscut aproape tot ce este folositor vieţii.

Iată acum în ce fel conchidem un lucru din altul: din faptul că percepem clar că simţim cutare corp şi nici un altul, noi conchidem cu claritate că sufletul este legat[1] de corp, şi că această legătură este cauza unei atare senzaţii; dar[2] în ce constă această senzaţie şi legătură,

noi nu putem şti de aici în mod absolut. Sau, după ce am cunoscut natura vederii şi de asemenea proprietatea ei potrivit căreia unul şi acelaşi lucru îl vedem mai mic de la o distanță mare decît dacă-1 privim de aproape, conchidem de aici că soarele este mai mare decît apare, şi altele de acelaşi fel.

în fine, un lucru este cunoscut numai prin esența sa cînd, prin chiar aceea că ştiu ceva, ştiu ce este a şti ceva, sau, din aceea că cunosc esența sufletului ştiu că este legat de corp. Printr-o atare cunoaştere ştim că doi şi cu trei fac cinci şi că, dacă două linii sînt paralele cu a treia, sînt paralele şi între ele etc. Totuşi ceea ce

[1] Din acest exemplu se poate vedea limpede ceea ce tocmai am fiotat. Căci prin această legătură noi nu înțelegem nimic în afara senzației însăşi, şi anume efectul din care conchidem o cauză despre care nu ştim nimic.

[2] O atare concluzie, deşi sigură, nu dă totuşi o certitudine în-destulătoare dacă nu am luat toate măsurile de precauție. Căci, dacă nu ne păzim cu cea mai mare grijă, vom cădea negreşit în eroare; fiindcă, dacă concepem lucrurile în acest chip abstract, nu însă prin adevărata lor esență, ele sînt inevitabil confundate de către închipuire. Căci oamenii îşi imaginează ca multiplu ceea ce este în sine unic. Pentru că lucrurilor pe care le concep abstract, separat, confuz ei le dau nume pe care le întrebuințează pentru a exprima alte lucruri mai familiare; de unde rezultă că ei şi le Închipuie pe acestea în acelaşi fel ca pe acelea cărora le-au dat "•lai întîi aceste nume.

am putut afla pînă acum printr-o astfel de cunoaştere este foarte puțin.

(16) Pentru ca toate acestea să fie înțelese mai bine, mă voi folosi de un singur exemplu, şi anume următorul. Fie date trei numere. Se cere un al patrulea care să fie

faţă de-al treilea cum este cel de-al doilea faţă de primul. Orice negustor va spune aici că ştie ce trebuie făcut spre a găsi acest al patrulea număr, pentru că n-a uitat procedeul pe care 1-a învăţat fără demonstraţie de la magistrii săi. Alţii scot din experienţa cazurilor simple o axiomă universală*, anume cînd numărul al patrulea este evident prin sine, ca în acestea: 2, 4, 3, 6. Aici experienţa arată că împărţind prin cel dintîi produsul celui de-al doilea şi al treilea, cîtul va fi numărul 6; şi văzînd că se obţine acelaşi număr pe care ei îl ştiau fără această operaţie că este proporţional, ei conchid de aici că această operaţie este bună totdeauna pentru a găsi un al patrulea număr proporţional. Dar matematicienii ştiu, în virtutea demonstraţiei prop. 19, cartea VII a lui Euclid, care numere sînt proporţionale între ele, anume din natura proporţiei şi din proprietatea că numărul care rezultă din primul şi al patrulea este egal cu numărul care rezultă din al doilea şi al treilea; totuşi ei nu văd proporţionalitatea adecvată a numerelor date; iar dacă o văd, ei nu o văd în virtutea acelei propoziţii, ci intuitiv, fără să facă nici o operaţie.

Pentru a-1 alege însă pe cel mai bun dintre aceste moduri de cunoaştere, vom înşira, pe scurt, mijloacele necesare spre a atinge ţinta noastră, şi anume:

(17) I. Să cunoaştem cu exactitate natura noastră, pe care dorim s-o desăvîrşim şi, totodată, natura lucrurilor, atît cît este nevoie.

(18) II. Să scoatem în mod just deosebirile, acordurile şi opoziţiile dintre aceste lucruri.

(19) III. Să concepem just cum pot şi cum nu pot fi modificate lucrurile.

• In înţelesul de *regulă generală.*

(20) IV. Să le comparăm cu natura şi cu puterea omului.

Din toate acestea, se va vedea uşor cea mai înaltă desăvîrşire la care poate ajunge omul.

(21) După aceste consideraţii, să vedem ce mod de cunoaştere trebuie să alegem.

(22) în ce priveşte cel dintîi, este de la sine înţeles că, din auzite, pe lîngă faptul că lucrul este cu totul nesigur, nu cunoaştem esenţa lucrului, cum se vede din

exemplul pe care l-am dat. Deoarece nu cunoaştem existenţa unui lucru individual, cum se va arăta mai tîrziu, dacă nu e cunoscută esenţa sa, vom conchide aici, în mod lămurit, că orice certitudine scoasă din auzite trebuie exclusă din ştiinţe. Căci* nimeni nu se poate convinge de cele aflate numai din auzite, dacă intelectul său propriu nu le-a cercetat în prealabil.

(23) în ce priveşte al doilea[1], de asemenea, nu se poate spune că ne oferă ideea proporţiei pe care o căutăm, în afară de faptul că acest fel de cunoaştere este foarte nesigur şi neterminat***, prin el nu vom cunoaşte în lucrurile naturale decît accidente****, care pot fi cunoscute cu claritate numai dacă sînt cunoscute mai întîi esenţele*****. De aceea trebuie exclus şi acesta.

(24) Despre cel de-al treilea însă trebuie să spunem că, într-o oarecare măsură, ne dă ideea unui lucru, şi că prin el putem ajunge chiar la concluzii fără risc de eroare. Totuşi el nu este, prin sine însuşi, un mijloc de a atinge desăvîrşirea noastră.

* Nu se vede totuşi aici legătura celor ce preced cu cele ce urmează.

[1] Aici** mă voi ocupa mai pe larg de experienţă şi voi examina metoda empiricilor şi a filosofilor noi.

** Spinoza promite să se ocupe In chiar acest Tratat de experienţă şi de inducţie, — ceea ce însă nu face, cel puţin în textul care ne-a rămas de la el.

*** Spinoza susţine caracterul „neterminat" al cunoaşterii prin experienţă în înţelesul că ea nu este niciodată încheiată.

**** în înţelesul de proprietăţi întîmplătoare.

***** Aici se vădeşte opoziţia metodei deductive a lui Spinoza 'aţă de cea inductivă a lui Bacon.

(25) Numai prin modul al patrulea cunoaştem esenţa I adecvată a lucrului fără risc de eroare,- de aceea el va 1 fi folosit cu precădere.

Mă voi sili să explic în ce chip trebuie să ne slujim de acest mod de cunoaştere şi care este calea cea mai I scurtă pentru a ajunge la o astfel de cunoaştere despre] lucrurile necunoscute.

(26) După ce am aflat ce fel de cunoaştere ne este 1 necesară, trebuie să arătăm calea şi metoda prin care se poate cîştiga o astfel de cunoaştere despre lucrurile care trebuie cunoscute. Pentru aceasta, trebuie să ținem seama, mai întîi, că aici nu este vorba de o cercetare la infinit; anume, ca să găsim metoda cea mai bună de a cerceta adevărul, nu este nevoie de o altă metodă prin care să cercetăm metoda de a cerceta adevărul; iar pentru a cerceta această a doua metodă, nu e nevoie de o

a treia, şi aşa la infinit. Căci, în acest chip, nu vom ajunge niciodată la cunoaşterea adevărului; dimpotrivă, nu vom ajunge la nici o cunoaştere.

într-adevăr, aici se întîmplă ca şi cu uneltele materiale, despre care se poate argumenta în acelaşi fel. Căci, pentru a bate fierul trebuie să avem un ciocan, iar ca să-1 avem trebuie mai întîi să-1 facem; dar, ca să-1 facem, avem nevoie de un alt ciocan şi de alte unelte, pentru obținerea cărora va fi nevoie de alte unelte, şi tot aşa la infinit. în zadar s-ar sili cineva să dovedească în felul acesta că oamenii nu pot să bată fierul; căci, întocmai cum, la început, oamenii au putut să facă, ce-i drept anevoie şi imperfect, lucrări uşoare 1 cu ajutorul unor unelte înnăscute* şi, după ce le-au J făcut pe acestea, au putut face altele mai grele, cu mal puțină muncă şi mai perfect, şi tot aşa, mergînd treptat de la lucrări foarte simple la unelte, iar de la unelte la I alte lucrări şi unelte, au izbutit să facă lucruri multe şi grele, cu puțină trudă, tot aşa şi intelectul, prin puterea

♦ Aici, în sensul de „naturale", inerente naturii omului, nu venite
din afară, — cum arată nota următoare a lui Spinoza.

sa nativă[1], îşi făureşte unelte intelectuale prin care cîştigă noi puteri pentru alte lucrări intelectuale[2], iar din aceste lucrări scoate alte unelte sau posibilități de a cerceta mai departe şi, astfel, păşeşte, din treaptă în treaptă, pînă ajunge pe culmea înțelepciunii.

Că aşa stau lucrurile cu intelectul, se va vedea uşor dacă vom cunoaşte şi metoda de a cerceta adevărul şi dacă vom şti care sînt aceste unelte înnăscute prin care el întocmeşte altele în scopul de a merge mai departe. Pentru a arăta aceasta, procedez după cum urmează:

(27) Ideea[3] adevărată (căci avem o idee adevărată) este ceva deosebit de obiectul ei; căci una este cercul şi alta ideea cercului. în adevăr, ideea cercului nu este ceva care are periferie şi centru, ca cercul, nici ideea corpului nu este însuşi corpul. Fiind ceva deosebit de obiectul ei, ideea va fi şi ea ceva inteligibil prin sine; adică ideea, în ce priveşte esența sa formală*, poate fi obiectul altei esențe obiective şi, la rîndul ei, această altă esență obiectivă, privită în sine, va fi şi ea ceva real şi inteligibil**, şi aşa la infinit.

De exemplu, Petiu este ceva real; dar ideea adevărată a lui Petru este esența obiectivă*** a lui Petru, ceva real în sine şi cu totul daosebit de Petru însuşi. Fiindcă deci ideea lui Petru este ceva real, avînd esența sa proprie,

[1] Prin putere nativă înțeleg ceea ce nu este produs în noi de cauze externe, lucru pe care îl voi explica mai tîrziu în Filosofia mea.

[2] Aici le spun lucrări; în Filosofia mea se va arăta care sînt ele.

[8] Să se noteze că aici țin să demonstrez nu numai cele spuse,

ci şi aceea că am procedat pînă acum în mod just, precum şi alte
lucruri care trebuie ştiute.

* Expresie de origine aristotelică, pe care o va folosi Spinoza Şi mai departe, în înțelesul de existență în sine. Aşadar aici: ideea în măsura în care este ceva care există.

** In înțelesul de *cunoştibil.* Termenul revine şi mai departe cu aceeaşi semnificație.

*** Spinoza foloseşte aici şi în restul lucrării termenul *obiectiv* tn înțelesul contrar aceluia pe care i-1 dăm noi, de reprezentare a unui obiect sau, cum lămureşte el numaidecît, de iaeea lui.

Aşadar, pentru Spinoza ideea este *esența obieclivă* în raport cu obiectul ei. Luată în ea însăşi, ideea este *esența lormală.*

va fi şi ea ceva inteligibil, adică obiectul altei idei, care idee va cuprinde în sine obiectiv tot ceea ce ideea lui Petru cuprinde formal. Iar la rîndul ei, ideea despre ideea lui Petru are şi ea esența sa, care, la fel, poate fi obiectul altei idei, şi aşa la infinit. Oricine poate constata aceasta singur, văzînd că ştie ce este Petru, apoi că ştie că ştie, şi tot aşa că ştie ceea ce ştie etc.

De aici rezultă că, pentru a cunoaşte esența lui Petru

nu este nevoie să cunoaştem însăşi ideea lui Petru, şl încă mai puţin ideea ideii lui Petru. Ceea ce este tot una cu a spune că, pentru a şti nu este nevoie de a şti că ştiu, şi încă mai puţin de a şti că eu ştiu că ştiu; întocmai cum pentru a cunoaşte esenţa triunghiului nu este nevoie să cunosc esenţa cercului[1].

Dar în aceste idei există tocmai contrariul. Căci, pentru a şti că ştiu, trebuie mai întîi neapărat să ştiu. De aici se vede clar că certitudinea nu este decît esenţa obiectivă însăşi. Altfel spus, modul în care noi simţim esenţa formală este însăşi certitudinea. De unde, de asemenea, se vede clar că pentru a avea certitudinea adevărului nu este nevoie de alt semn decît acela că avem ideea adevărată. Căci, cum am arătat, pentru a şti nu este nevoie să ştim că ştim. Din aceasta, mai departe, se vede clar că numai cel ce posedă o idee adecvată* sau esenţa obiectivă a unui lucru poate să ştie în ce constă cea mai înaltă certitudine; aceasta, desigur, fiindcă certitudinea este identică cu esenţa obiectivă.

Aşadar, fiindcă adevărul nu are nevoie de nici un semn, ci este de ajuns să avem esenţele obiective ale lucrurilor sau, ceea ce este acelaşi lucru, ideile lor, pen-

[1] Să se noteze că noi nu cercetăm în ce mod este înnăscută în noi prima esenţă obiectivă. Aceasta ţine de studiul naturii, unde va
fi explicată mai pe larg şi, totodată, se va arăta că în afara ideii nu există nici afirmaţie, nici negaţie, nici voinţă.

* In *Etica* (partea a Ii-a, definiţia IV) Spinoza defineşte ideea adecvată „ideea care, întrucît este considerată în sine, fără relaţie cu obiectul, are toate proprietăţile sau caracterele intrinsece ale ideii adevărate". Aşa încît în concepţia spinozistă adecvaţia se referă la idee şi nu la obiectul ei.

tru a înlătura orice îndoială, rezultă de aici că adevărata metodă nu constă în a căuta semnul adevărului după ce am obţinut ideile, ci este calea pe care căutăm[1], în ordinea cuvenită, adevărul însuşi sau esenţele obiective ale lucrurilor sau ideile (toate acestea înseamnă acelaşi lucru).

De asemenea, metoda trebuie neapărat să vorbească despre raţionament sau despre funcţia de cunoaştere.

Cu alte cuvinte, metoda nu constă în însuşi faptul de a raționa pentru a cunoaşte cauzele lucrurilor, ci în a cunoaşte ce este ideea adevărată, deosebind-o de celelalte cunoştinţe şi cercetîndu-i natura, ca să cunoaştem astfel puterea noastră de a cunoaşte şi ca să obligăm astfel mintea noastră să cunoască, potrivit cu acea normă, tot ce este de cunoscut, dîndu-i în ajutor anumite reguli şi cruțînd-o de oboseli de prisos. De aici reiese că metoda nu este decît cunoaşterea reflexivă sau ideea ideii. Şi, deoarece ideea ideii nu există dacă nu este dată înainte ideea, urmează că metoda nu există decît după ce este dată ideea. Prin urmare metoda cea bună va fi aceea care arată cum trebuie călăuzită mintea potrivit cu norma ideii adevărate date.

(28) Apoi, întrucît raportul între două idei este acelaşi cu raportul care există între esenţele formale* ale acelor idei, rezultă că cunoaşterea reflexivă a ideii Existenţei celei mai perfecte întrece cunoaşterea reflexivă a altor idei; adică metoda cea mai perfectă va ti aceea care arată cum trebuie condusă mintea la norma ideiî date a Existenţei celei mai perfecte.

De aici se înţelege uşor în ce chip mintea, cunoscînd mai multe, dobîndeşte în acelaşi timp alte instrumente, prin care să înainteze mai lesne în cunoaştere. Căci, cum rezultă din cele spuse, trebuie înainte de toate să existe în noi ideea adevărată, ca un instrument înnăscut, prin a cărei cunoaştere să fie cunoscută în acelaşi

[1] Ce înseamnă „a căuta în suflet" se va arăta în Filosofia mea.
* *Formal* în înţelesul de *real* sau *obiectiv.*

timp deosebirea dintre o atare cunoaştere şi toate cele-J lalte.

în aceasta* constă o parte a metodei. Şi deoarece este evident de la sine că mintea se cunoaşte cu atît mal bine cu cit cunoaşte mai multe din natură, se înţelege că această parte a metodei va fi cu atît mai perfectă cu cît mintea va cunoaşte mai multe; şi va fi cît se poate de perfectă cînd mintea se va îndrepta şi va reflecta asupra cunoaşterii Existenţei celei mai perfecte.

Mai departe, cu cît mintea ştie mai multe, cu atît îşi

cunoaşte mai bine forțele proprii şi ordinea naturii; cu cît însă ea îşi cunoaşte mai bine forțele proprii, cu atît poate să se conducă mai lesne pe sine însăşi şi să-şl propună reguli; şi cu cît cunoaşte mai bine ordinea naturii, cu atît mai lesne se poate feri de încercări zadarnice. în aceasta constă, cum am spus, întreaga metodă.

Mai trebuie adăugat că ideea se comportă, în mod obiectiv, aşa cum se comportă obiectul ei în mod real. Prin urmare, dacă ar exista în natură vreun lucru care să nu aibă nici o legătură cu celelalte lucruri, chiar dacă ar fi dată esența sa obiectivă, care trebuie să fie de acord întru totul cu esența ei formală, atunci nici ea n-ar avea vreo legătură[1] cu alte idei, adică n-am putea conchide nimic din ea. Dimpotrivă, lucrurile care sînt legate de celelalte lucruri, aşa cum sînt toate cîte există în natură, vor fi cunoscute, iar esențele lor obiective, de asemenea, vor avea aceeaşi legătură, adică deducem din ele alte idei, care, la rîndul lor, vor avea legături cu altele, şi astfel vor creşte mijloacele de a merge mal departe.

Aceasta este ceea ce am încercat să demonstrez.

în continuare, din cele spuse în urmă, anume că *o* idee trebuie să se acorde întru totul cu esența sa formală, urmează în mod clar că, pentru a reproduce întru

* Adică în ideea adevărată.

[1] A avea legătură cu celelalte lucruri înseamnă a fi produs de *al* tele sau a produce altele.

totul ordinea naturii, mintea noastră trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea şi izvorul întregii naturi în aşa fel încît această idee să fie, la rîndul ei, izvorul celorlalte idei.

(29) Poate aici cineva se va mira că, după ce am spus că metoda cea bună este aceea care arată în ce chip trebuie îndrumată mintea după norma ideii adevărate date, vom dovedi aceasta prin raționament, — ceea ce pare a arăta că nu se înțelege de la sine. Aşa încît se va putea întreba, cînd raționăm cum trebuie? Dacă

raționăm bine, trebuie să plecăm de la ideea dată; iar fiindcă, pentru a pleca de la o idee dată, este nevoie de o demonstrație, va trebui să dovedim din nou rațio-namentul nostru, ca apoi să-1 dovedim iarăşi pe celă-lalt, şi aşa la infinit.

însă aici răspund: dacă cineva din întîmplare ar fi procedat astfel în cercetarea naturii, anume cîştigînd idei noi în ordinea cuvenită după norma ideii adevărate date, nu s-ar fi îndoit niciodată de adevărul lui[1], pentru că adevărul, cum am arătat, se face cunoscut prin sine, şi totul i s-ar fi oferit chiar de la sine. Dar, fiindcă aceasta nu se întîmplă decît rar sau niciodată, am fost constrîns să stabilesc acele principii, ca să putem do-bîndi totuşi printr-o reflexie prealabilă ceea ce nu putem dobîndi prin întîmplare, şi de asemenea ca să se vadă că pentru a dovedi adevărul şi a raționa cum trebuie nu avem nevoie de alt instrument decît de adevărul însuşi şi de raționamentul bun. Căci, raționînd bine, am dovedit raționamentul bun, şi mă silesc să-1 confirm mereu. Adăugați că în chipul acesta oamenii se deprind cu meditațiile interioare.

Motivul însă pentru care în cercetarea naturii se în-tîmplă rar ca ea să fie studiată după metoda cuvenită stă în prejudecăți, ale căror cauze le vom explica ma! departe în Filosofia noastră. Apoi, fiindcă trebuie să facem o distincție mare şi exactă — cum vom arăta ulterior — ceea ce este foarte anevoios. în fine, din

[1] Aşa după cum aici nici noi nu ne îndoim de adevărul nostru.

cauza stării lucrurilor omeneşti, care, cum am mai ari tat, sînt foarte schimbătoare. Mai sînt şi alte motive pe care nu le cercetăm.

(30) Poate că cineva mă va întreba de ce n-am expul eu însumi pe loc şi înainte de orice adevărurile naturii! după această metodă, căci adevărul se vădeşte prin sinel însuşi. îi răspund şi în acelaşi timp îl previn să nu res-l pingă drept false teorii care ici şi colo se întîmplrî| să se opună părerii comune; ci mai întîi să ia în consi-i derare metoda după care le-am dovedit, şi atunci va fi sigur că am atins adevărul. Iată motivul pentru care am

început cu acestea*.

(31) Dacă poate, după toate acestea, vreun sceptic s-ar mai îndoi de însuşi primul adevăr şi de tot ce vom deduce conform cu norma primului adevăr, acela desigur sau va vorbi împotriva conştiinței sale, sau vom recunoaşte că există oameni cu desăvîrşire orbi sufleteşte, fie din naştere, fie din cauza prejudecăților, adică datorită unei împrejurări externe. Căci ei nu se cunosc nici măcar pe ei înşişi; dacă afirmă ceva sau se îndoiesc de ceva, ei nu ştiu că afirmă sau se îndoiesc: ei spun că nu ştiu nimic; ba chiar faptul că nu ştiu nimic, ei declară că nu-1 ştiu. Şi nici măcar aceasta nu o spun în mod absolut, căci se tem să nu recunoască astfel existența lor, de vreme ce nu ştiu nimic**. De aceea, în cele din urmă, ei trebuie să cadă în mutism, pentru a nu presupune ceva care ar mirosi a adevăr. Cu astfel de oameni nu trebuie să vorbim despre ştiință, căci, în ce priveşte practica vieții şi a societății, nevoia îi constrînge să presupună că ei există şi să caute folosul propriu, iar sub prestare de jurămînt să afirme şi să nege multe. Cînd însă li se demonstrează ceva, ei nu ştiu dacă argu-, mentarea este probantă sau defectuoasă. Dacă neaga,

* Adică cu considerațiile asupra metodei, înaintea oricărei alte^ cercetări asupra naturii.

1

♦* Aluzie la argumentul lui Descartes despre certitudinea exis-
J
tentei 6ale scoasă din faptul îndoielii, argument cunoscut prin for*
mulai. „Mă Îndoiesc, deci cuget; cuget, deci exist".

admit sau resping, ei nu ştiu că neagă, admit sau resping. De aceea trebuie să-i considerăm ca automate, cărora le lipseşte cu totul mintea.

(32) Să rezumăm ce am spus pînă aici.

Pînă acum am arătat, întîi, ținta spre care ne străduim să îndrumăm toate gîndurile noastre. In al doilea rînd, am cunoscut care este cel mai bun fel de cunoaştere cu ajutorul căreia putem ajunge la desăvîrşirea noastră. în al treilea rînd, am cunoscut care este prima cale pe care mintea trebuie să se mențină ca să înceapă bine; ea constă în a continua să cercetăm urmînd legi sigure,

după ce am luat ca normă o idee adevărată dată.

Pentru a îndeplini aceasta bine, metoda trebuie să înfăptuiască următoarele: întîi, să deosebească ideea adevărată de toate celelalte cunoştinţe şi să ferească mintea de ele; al doilea, să întocmească reguli după care lucrurile necunoscute să fie cunoscute conform acelei norme; al treilea, să respecte o ordine, spre a nu ne obosi cu lucruri de prisos.

După ce am făcut cunoştinţă cu această metodă, am văzut, în al patrulea rînd, că, pentru a o aplica cît mal perfect, trebuie să avem ideea Existenţei celei mai perfecte. De aceea, dintru început, trebuie să ne silim mal ales să ajungem cît mai repede la cunoaşterea unei astfel de existenţe.

(33) Să începem deci cu prima parte a metodei, care, cum am spus, constă în a deosebi şi separa ideea adevărată de celelalte cunoştinţe şi de a feri mintea să nu confunde ideile false, fictive şi îndoielnice cu cele adevărate, — ceea ce vreau să explic aici amplu pentru a fixa atenţia cititorului asupra cunoaşterii unui lucru atît de necesar, şi de asemenea pentru că sînt mulţi care se îndoiesc pînă şi de lucruri adevărate din cauză că nu au observat prin ce se deosebeşte cunoştinţa adevărată de toate celelalte. Aceştia se aseamănă unor oameni care, în timpul cît erau treji, nu s-au îndoit că erau treji; însă, după ce au crezut odată ca sigur în vis, cum ^e întîmplă adesea, că sînt treji, şi au recunoscut apoi că era fals, s-au îndoit şi de starea lor de veghe; ceea

ce se întîmplă pentru că ei nu au deosebit niciodată] somnul de veghe. Atrag totuşi luarea-aminte că nu VOH explica aici esenţa fiecărei cunoştinţe prin cauza ei proJ ximă, fiindcă aceasta ţine de filosofie, ci voi trata numai despre ce priveşte metoda, adică despre cunoştinţa ficJ tivă, falsă sau îndoielnică, şi în ce mod ne eliberăm de ele.

Aşadar, prima noastră cercetare va fi despre ideea fictivă.

(34) Orice cunoştinţă are ca obiect sau un lucru considerat ca existent sau numai esenţa lui, iar cele mai] multe ficţiuni se referă la lucruri considerate ca exis-

tenţe,- de aceea voi vorbi mai întîi despre acestea, anume despre acelea la care numai existenţa este fictivă, pe cînd lucrul pe care îl închipuim îl înţelegem sau presupunem că îl înţelegem.

Bunăoară, îmi închipui că Petru, pe care îl cunosc, merge acasă, vine să mă vadă, şi altele la fel[1]. Aici eu întreb: la ce se referă o atare idee? Eu văd că nu se referă decît la ceva posibil; nu însă la ceva necesar, nici ia ceva imposibil. Numesc imposibil lucrul a cărui natură este în contradicţie cu existenţa lui; necesar, lucrul a cărui natură este în contradicţie cu neexistenţa Iul» posibil, lucrul care, deşi prin însăşi natura sa nu implică contradicţie în ce priveşte existenţa aşa încît el să existe sau să nu existe, totuşi necesitatea sau imposibilitatea existenţei lui atîrnă de cauze care ne sînt necunoscute cît timp ne închipuim existenţa lui. încît chiar dacă această necesitate sau imposibilitate, care atîrnă de cauze externe, ne-ar fi cunoscută, n-am putea să ne închipuim nimic cu privire la acest lucru.

De aici urmează că, dacă ar exista un Dumnezeu sau ceva atotştiutor, acesta n-ar putea să-şi închipuie deloc aceasta*. Căci, în ce ne priveşte, de îndată ce ştiu că

[1] A se vedea mai jos ceea ce vom observa despre ipotezele pe] care le înţelegem clar; însă închipuirea constă în aceea că spuneri că unele lucruri există ca atare în corpurile cereşti.

* în ediţia princeps: pe *noi* în loc de *aceasta.*

exist, nu pot să-mi închipui că exist sau că nu exist[1]; de asemenea nu pot să-mi închipui un elefant care trece prin urechea unui ac; cînd cunosc natura lui Dumnezeu[2], nu mi-1 pot închipui ca existînd sau ca neexistîndj acelaşi lucru trebuie să fie recunoscut cu privire la himeră, a cărei natură se opune existenţei.

De aici rezultă în mod vădit ceea ce am spus, anume că ficţiunea despre care am vorbit aici nu se referă la adevărurile veşnice[3].

Dar, înainte de a păşi mai departe, trebuie notat aici în treacăt că deosebirea care există între esenţa unul lucru şi esenţa altuia este aceeaşi cu deosebirea care există între actualitatea sau existenţa acelui lucru şl actualitatea şi existenţa celui de-al doilea. Astfel dacă,

bunăoară, am vrea să concepem existența lui Adam cu ajutorul existenței în general, ar fi la fel ca şi cînd, pentru a-i concepe esența, ne-am gîndi la natura ființei, pentru ca în cele din urmă să-1 definim pe Adam ca fiind o ființă. De aceea, cu cît existența este concepută mai general, cu atît de asemenea este concepute mai confuz, şi cu atît mai uşor ea poate fi atribuită în mod greşit oricărui lucru; dimpotrivă, cînd este concepută mai particular, atunci o cunoaştem mai clar şi o

[1] Intrucît lucrul, de care este vorba aici, dacă îl Înțelegem, se vădeşte de la sine, este de ajuns un exemplu fără nici o altă demonstrație. La fel va fi pentru propoziția contradictorie, care apare
falsă de îndată ce o cercetăm, cum se va vedea numaidecît cînc) vom vorbi despre ficțiunea privitoare la esență.

[2] Să se noteze că, deşi mulți spun că se îndoiesc că Dumnezeu există, aceştia totuşi nu au nimic în afara numelui de Dumnezeu sau îşi închipuie ceva care numesc Dumnezeu, — ceea ce nu se acordă cu natura lui Dumnezeu, — cum vom arăta mai departe, la
locul cuvenit.

[3] Voi arăta numaidecît că nici o ficțiune nu se referă la adevărurile veşnice. Prin adevăr veşnic înțeleg acel adevăr care, dacă este afirmativ, nu va putea fi niciodată negativ. Astfel este un
adevăr prim şi veşnic că Dumnezeu *există,* dar nu este un adevăi veşnic că *Adam cugetă;* că *himera* nu *există* este un adevăr veşnic,
nu însă că *Adam nu cugetă.*

atribuim mai anevoie în mod fictiv altui lucru decît lucrul însuşi, dacă nu băgăm de seamă ordinea naturii, — ceea ce este vrednic de notat.

(35) Trebuie acum luate în considerare acele lucruri care sînt numite în mod obişnuit fictive, deşi ştim limpede că lucrul nu este aşa cum îl plăsmuim. Bunăoară, « deşi ştiu că Pămîntul este rotund, totuşi nimic nu mă« împiedică să-i spun cuiva că este o emisferă, ca o juma- 1 tate de portocală pe o farfurie, sau că soarele se învîrte în jurul Pămîntului, şi altele la fel.

Dacă considerăm acestea cu băgare de seamă, nu vom

vedea nimic care să nu se acorde cu cele spuse mai înainte,- numai trebuie să observăm, mai întîi, că am fi putut la un moment dat să greşim, şi că acum sîntem conştienți de erorile noastre; apoi, vom vedea că noi putem plăsmui sau cel puțin admite ideea că alți oameni sînt în aceeaşi eroare sau că pot să cadă, ca noi mai înainte. Putem, spun, să ne închipuim cît timp nu vedem vreo imposibilitate nici vreo necesitate: cînd deci îi spun cuiva că Pămîntul nu este rotund etc, nu **fac** nimic decît să-mi reamintesc eroarea pe care poate am săvîrşit-o sau în care am putut cădea, iar după aceea plăsmuiesc sau cred că acel căruia îi spun aceasta încă mai este în eroare sau poate să cadă într-însa. Ficțiunea aceasta, cum am spus, o concep cît timp nu văd vreo imposibilitate sau vreo necesitate; dacă, dimpotrivă, aş fi observat una sau alta, n-aş mai fi putut plăsmui nimic şi ar fi trebuit să spun numai că am încercat ceva.

(36) Ne rămîne acum să ne mai ocupăm şi de presupunerile făcute în dezbateri, care cuprind adesea chiar imposibilități. Bunăoară, cînd spunem: să presupunem că această luminare de ceară care arde, nu arde, sau să presupunem că arde într-un loc imaginar, adică undeva unde nu există nici un corp. Se fac adesea atare presupuneri, deşi se vede limpede că ultima dintre aces tea este imposibilă; dar, cînd se întîmplă aceasta, nu n închipuim de fapt nimic. Căci în primul exemplu nu a

făcut decît să-mi reamintesc[1] de o altă luminare care nu arde (sau să concep aceeaşi luminare fără flacără), iar ceea ce gîndesc despre acea luminare înțeleg şi despre acesta, cît timp nu mă gîndesc la flacără. în cel de-al doilea exemplu nu se face nimic alta decît se abat gîndurile de la corpurile înconjurătoare, pentru ca mintea să se îndrepte numai spre contemplarea luminării, considerată numai în ea însăşi; aşa fel ca apoi să se conchidă că ea nu are în sine nici o cauză care să o distrugă. Astfel, dacă nu ar exista nici un corp înconjurător, această luminare şi de asemenea şi flacăra ar rămîne neschimbate, sau aşa ceva. Deci nu există nici o ficțiune, ci aserțiuni pure şi simple[2].

(37) Să trecem acum la ficțiunile care privesc numai

esențele lucrurilor sau se referă şi la o oarecare actualitate* sau la existența lor. Cu privire la acestea trebuie considerat îndeosebi că cu cît mintea cunoaşte mai puțin şi totuşi percepe mai multe, cu atît are mai mare putere de a plăsmui ficțiuni, şi cu cît cunoaşte mai multe, cu atît puterea aceasta scade. La fel, bunăoară, cum am văzut mai sus, noi nu ne putem închipui, cît timp gîndim, că gîndim şi că nu gîndim; de asemenea, după ce am cunoscut natura corpului, nu ne putem închipui o muscă

[1] Mai tîrziu, cînd vom vorbi despre ficțiunea privitoare la esențe,
se va vedea limpede că o ficțiune nu creează niciodată nimic nou, aici nu oferă minții ceva nou; ci se va vedea că sînt reamintite numai acelea care sînt în creier sau în închipuire şi că mintea
este atentă la toate deodată în mod confuz. Ne reamintim bunăoară un cuvlnt şi un arbore; şi întrucît mintea este atentă în mod confuz fără deosebire, crede că arborele vorbeşte. Acelaşi lucru se înțelege despre existență, îndeosebi, cum am spus, cînd este concepută în general şi ca ființă, fiindcă atunci se aplică lesne tuturor
amintirilor care vin deodată în memorie. Ceea ce este foarte vrednic de notat.

[2] Acelaşi lucru trebuie să se înțeleagă şi despre ipotezele care se fac pentru a explica unele mişcări care se potrivesc cu fenomenele cereşti, afară de cazul cînd, aplicîndu-se la mişcările cereşti,
se trage o concluzie asupra naturii cerului, care însă poate să fie alta, cu atît mai mult cu cît, pentru a explica atare mişcări, pot fi concepute multe alte cauze.

* In înțelesul de *realitate.*

infinită sau, după ce am cunoscut natura sufletului[1], nu ne putem închipui că este pătrat, deşi putem exprima orice prin cuvinte. însă, cum am spus, cu cît oamenii cunosc mai puțin natura, cu atît mai uşor ei pot plăsmui cu mintea mai multe, că arborii vorbesc, că oamenii se prefac într-o clipă în pietre, în izvoare, că în oglinzi apar năluci, că din nimic se naşte ceva, ba chiar că zeii se prefac în dobitoace şi în oameni, şi alte nenumărate de felul acesta.

(38) Poate că cineva va crede că ficțiunea şi nu cunoaşterea limitează ficțiunea,- adică, odată ce am plăsmuit cu mintea ceva şi am voit cu oarecare libertate să-mi dau asentimentul că acel obiect există astfel în realitate, aceasta face ca să nu mai pot după aceea să mai gîndesc că mai există în alt fel. Bunăoară, după ce mi-am plăsmuit o oarecare ficțiune (ca să vorbesc ca ei) despre natura unui corp şi am voit, folosindu-mă de libertatea mea, să mă conving că ea există astfel în realitate, nu-mi mai este îngăduit să-mi închipui, bunăoară, o muscă infinită, iar după ce mi-am plăsmuit o ficțiune despre esența sufletului, nu mai pot spune că e pătrată etc. însă această opinie trebuie să fie cercetată.

întîi, acei care o susțin sau neagă sau admit că putem şti ceva. Dacă vor admite, va trebui în mod necesar să spună şi despre cunoaştere ceea ce spun despre ficțiuna Dacă, dimpotrivă, ei neagă aceasta, să vedem, noi care ştim că ştim ceva, ce vor spune.

Vor spune anume că sufletul poate simți şi percepe în multe chipuri, nu însă să se perceapă pe sine, nici lucrurile care există; ci el percepe numai lucruri care nu există nici vreundeva; că adică sufletul ar putea

[1] Adesea se întîmplă că un om îşi aminteşte cuvîntul *sullet* şi în acelaşi timp îşi făureşte o imagine corporală. întrucît într-adevăr aceste două lucruri sînt reprezentate deodată, el crede lesne că îşi imaginează şi plăsmuieşte cu mintea un suflet corporal, fiindcă el nu deosebeşte cuvîntul de lucrul însuşi. Eu cer aici ca cititorii să nu fie grăbiți să respingă aceasta, ceea ce, nădăjduiesc, nu vor face-o, cu condiția da a observa cu grijă exemplele ca şi totodată cele ce urmează.

numai prin puterea lui să creeze senzații sau idei care nu sînt corespunzătoare lucrurilor; aşa ca să fie socotit în parte ca un Dumnezeu.

Apoi, vor spune că noi, sau sufletul nostru, avem o libertate de aşa natură încît ne putem constrînge pe noi înşine, ba chiar ne putem constrînge însăşi libertatea noastră. Căci, după ce sufletul a plăsmuit o idee despre ceva şi şi-a dat asentimentul, nu mai poate gîndi sau plăsmui altfel de ficțiune despre acel ceva, iar această

ficțiune îl constrînge ca să se gîndească în aşa fel încît să nu fie nicidecum contrazis de prima ficțiune; căci şl aici sînt constrînşi, din cauza ficțiunilor lor, să admită absurditățile pe care le arăt. Nu ne vom osteni să risipim aceste absurdități prin vreo demonstrație[1].

Dar, lăsîndu-i pe aceştia în aiurelile lor, ne vom îngriji ca din discuțiile cu ei să scoatem ceva adevărat pentru tema noastră, şi anume aceasta: cînd mintea este atentă la un lucru fictiv şi prin natura sa fals, pentru a-1 cerceta, a-1 cunoaşte şi a deduce dintr-însul în bună ordine ceea ce trebuie dedus, va scoate la iveală cu uşurință falsitatea. Iar dacă lucrul pe care ni-1 închipuim este adevărat prin natura sa, cînd mintea este atentă la el ca să-1 cunoască şi începe a deduce dintr-însul în bună ordine ceea ce rezultă dintr-însul, atunci va înainta în mod fericit fără nici o întrerupere, cum am văzut la falsa ficțiune, adineaori menționată, că intelectul se oferă numaidecît să arate absurditatea ei ş! celelalte consecințe deduse de aici.

(39) Nu va trebui deci nicidecum să ne temem sâ plăsmuim cu mintea ceva, cu condiția de a concepe lucrul clar şi distinct; căci, dacă din întîmplare vom spune

[1] Deşi eu par că conchid aceasta dintr-o experiență; şi poate că se va spune că nu am dovedit nimic, fiindcă lipseşte demonstrația.
Dacă cineva doreşte, iat-o. In natură nu poate să existe nimic care
se opune legilor ei, ci totul se produce după legile ei anumite, aşa fel ca să producă după legi anumite efecte anumite într-o înlănțuire nestrămutată. Rezultă de aici că sufletul, cînd concepe cu adevărat un lucru, trebuie să dezvolte obiectiv aceleaşi efecte. A se vedea, mai jos, unde vorbesc despre ideea falsă.

că oamenii se prefac într-o clipă în dobitoace, aceasta] se spune cu totul în general, astfel încît nu există în minte nici un concept, adică nici o idee sau legătură a unui subiect cu un predicat; iar dacă ar exista, s-ar vedea în acelaşi timp mijlocul şi cauzele prin care ^1 pentru care se produce o atare transformare.

Apoi, nu se ia în seamă nici natura subiectului şi a i predicatului. în afară de aceasta, cu condiția ca prima

idee să nu fie fictivă şi ca toate celelalte să fie deduse dintr-însa, graba noastră de a plăsmui o ficțiune va dispărea treptat.

Apoi, o idee fictivă nu poate fi clară şi distinctă, ci numai confuză, iar orice confuzie provine de acolo că mintea cunoaşte numai în parte un lucru întreg sau compus din mai multe părți, şi nu deosebeşte cunoscutul de necunoscut. De asemenea fiindcă mintea este atentă deodată fără nici o deosebire la multe părți care sînt cuprinse în fiecare lucru.

De aici rezultă: în primul rînd, că, dacă o idee se referă la un lucru foarte simplu, ea nu va putea fi decît clară şi distinctă, căci lucrul acela va trebui să fie cunoscut nu în parte, ci în întregime sau deloc. în al doilea rînd, rezultă că, dacă un lucru alcătuit din multe părți va fi împărțit de către gîndire în toate părțile sale cele mai simple şi vom fi atenți la fiecare din părțile sale separat, atunci va dispărea orice confuzie. în al treilea rînd, rezultă că o ficțiune nu poate fi simplă; ea se produce prin combinarea diferitelor idei confuze care se referă la lucruri şi acțiuni diferite existente în natură; sau mai bine de acolo că sîntem atenți[1] deodată la atare idei diferite fără asentimentul nostru; căci, dacă ficțiunea ar fi simplă, ea ar fi clară şi distinctă, şi deci adevărată; iar dacă ar fi alcătuită din combinarea unor

[1] Să se observe că o ficțiune privită în ea însăşi nu diferă mult de vis, decît că în vise nu ni se înfățişează cauzele care se înfățişează omului treaz prin lucrarea simțurilor, şi de aici rezultă că imaginile care îi apar în acest timp nu reprezintă lucruri din afara sa. Eroarea însă, cum se va vedea numaidecît, constă în a visa treaz; iar dacă aceasta este foarte vădită, este numită delir.

idei distincte, atunci şi combinarea lor ar fi clară şi distinctă, şi deci adevărată. Bunăoară, cînd cunoaştem na tura cercului şi a pătratului, nu le mai putem combina pe amîndouă şi să facem un cerc pătrat sau un suflet pătrat şi altele la fel. Să mai conchidem deci o dată pe scurt şi să vedem că nu este nicidecum cazul să ne temem că se poate confunda o ficțiune cu ideile adevărate.

Căci în ce o priveşte pe cea dintîi, despre care am vorbit mai înainte, anume de îndată ce un lucru este

conceptul cu claritate, vedem că, dacă lucrul pe care îl concepem cu claritate este în sine un adevăr veşnic, ca şi existenţa sa, nu vom putea plăsmui nimic fictiv cu privire la el; însă, dacă existenţa lucrului conceput nu este un adevăr veşnic, trebuie numai să avem grijă să confruntăm existenţa lucrului cu esenţa lui, şi totodată să fim atenţi la ordinea naturii.

Cît priveşte cel de-al doilea fel de ficţiune, care am spus că constă într-o atenţie neînsoţită de asentiment, îndreptată deodată asupra mai multor idei confuze referitoare la lucruri şi acţiuni diferite care există în natură, am văzut de asemenea că un lucru foarte simplu nu poate fi plăsmuit ca ficţiune, ci numai cunoscut; ca şi în cazul unui lucru compus, cu condiţia să fim atenţi îa părţile cele mai simple din care este alcătuit; mai mult, nu putem plăsmui din aceste părţi acţiuni care să nu fie adevărate, căci sîntem siliţi să observăm totodată cum şi de ce o atare acţiune se produce.

(40) Acestea aşa fiind înţelese, să trecem acum la cercetarea ideii false ca să vedem la ce se referă ea şl cum ne putem păzi de a ajunge la cunoştinţe false.

Nici una, nici alta nu ne va fi greu acum, după cercetarea ideii fictive, căci între ele nu există altă deosebire decît că ideea falsă presupune asentimentul, adică (cum am mai arătat) că în eroare, în momentul apariţiei anumitor imagini, nu se înfăţişează nici o cauză din care să poată rezulta, ca în ficţiune, că aceste imagini nu rezultă din lucruri exterioare, şi că eroarea nu este

aproape nimic alta decît a visa cu ochii deschişi sau îi timp ce sîntem treji.

Deci, în acelaşi fel cu ideea fictivă, ideea falsă se află sau (ca să mă exprim mai bine) se referă la existenţa unui lucru a cărui esenţă este cunoscută sau are legătură cu o esenţă. Eroarea privitoare la existenţă se rectifică în acelaşi chip ca şi ficţiunea: căci, dacă naturar lucrului cunoscut implică existenţa necesară, este imposibil să ne înşelăm cu privire la existenţa acelui lucru? însă, dacă existenţa lucrului nu este un adevăr veşnic, aşa cum este esenţa lui, ci necesitatea sau imposibili-

tatea de a exista atîrnă de cauze externe, atunci să se reia şi să se aplice în acelaşi chip ceea ce am spus cînd am vorbit despre ficțiune, căci se corectează la fel.

In ce priveşte celălalt fel de eroare, care se referă la esențe sau chiar la acțiuni, atare cunoştințe sînt în mod necesar întotdeauna confuze, alcătuite din diferite cunoştințe confuze de lucruri care există în natură. Bunăoară, cînd oamenii sînt încredințați că există divinități în păduri, în icoane, în dobitoace şi în alte lucruri; că există corpuri din simpla combinare a cărora se produce intelectul; că morții gîndesc, merg, vorbesc; că Dumnezeu se poate înşela, şi altele la fel.

însă ideile care sînt clare şi distincte nu pot fi niciodată false; căci ideile lucrurilor care sînt concepute clar şi distinct sau sînt foarte simple sau sînt alcătuite din ideile cele mai simple, adică sînt deduse din ideile cele mai simple. Că într-adevăr ideea care este foarte simplă nu poate fi falsă, va putea vedea oricine, cu condiția să ştie ce este adevărul sau intelectul şi în acelaşi timp ce este falsul.

(41) Cît despre ceea ce constituie forma adevărului,, este sigur că cugetarea adevărată se deosebeşte de cea falsă nu atît printr-o notă extrinsecă, cît mai ales printr-una intrinsecă. Căci, dacă un arhitect concepe planul unei construcții, chiar dacă o astfel de construcție n-e existat niciodată şi nici nu va exista, cugetarea sa m este mai puțin adevărată; cugetarea rămîne aceeaşi, fit că există, fie că nu există această construcție. Dimpo-

trivă, cînd cineva spune, bunăoară, că Petru există, fără să ştie totuşi că există de fapt, cugetarea aceasta, în ceea ce îl priveşte, este falsă pentru el sau, dacă vreți, nu este adevărată, chiar dacă Petru ar exista în realitate. Propoziția: Petru există este adevărată numai pentru cine ştie în mod cert că Petru există.

De aici rezultă că în idei există ceva real, prin care ■ideile adevărate se deosebesc de cele false. Asupra acestui lucru va trebui să ne îndreptăm cercetările ca să aflăm cea mai bună normă a adevărului (am spus, de fapt, că trebuie să îndreptăm cugetările noastre după norma ideii adevărate, şi că metoda este o cunoaştere reflexivă), cum şi ca să cunoaştem proprietățile intelec-

tului. Dealtfel, nu trebuie să spunem că această diferență decurge din aceea că ideea adevărată constă în cunoaşterea lucrurilor din primele lor cauze. în această privință, de bună seamă, ea diferă cu totul de cea falsă, cum am explicat mai sus. Căci spunem că o idee este adevărată şi atunci cînd cuprinde obiectiv esența unui principiu care nu are cauză, şi este cunoscut prin sine şi în sine.

Iată de ce forma cugetării adevărate trebuie să fie căutată în cugetarea însăşi, fără raportare la altceva şi fără a recunoaşte drept cauză un obiect; ea trebuie să depindă numai de puterea şi de natura intelectului. Căci, clacă presupunem că intelectul a cunoscut vreo existență nouă, care n-a fost înainte, aşa cum admit unii că intelectul divin a fost înainte de crearea lucrurilor (cunoştință care, desigur, nu putea proveni de la vreun obiect), şi că am deduce, în mod consecvent, dintr-o astfel de cunoştință, altele, atunci toate aceste idei ar fi adevărate, şi n-ar fi determinate de nici un obiect extern; ele n-ar depinde decît de puterea şi de natura intelectului. Aşadar, trebuie să căutăm forma cugetării adevărate în însăşi acea cugetare, şi s-o deducem din natura intelectului.

Pentru a cerceta aceasta, să punem înaintea ochilor o idee oarecare al cărei obiect ştim, cu cea mai mare certitudine, că atîrnă de puterea noastră de a cugeta.

şi că nu-i corespunde vreun obiect în natură. într-o astfel de idee deci, cum se vede lămurit din cele spuse adineaori, putem cerceta mai uşor ceea ce vrem să cercetăm. Bunăoară, ca să-mi formez conceptul de sferă, îmi închipui după voie o cauză oarecare, anume, că un semicerc se învîrteşte în jurul centrului, şi că din această învîrtire se naşte, ca să zicem aşa, sfera. Desigur această idee este adevărată. Cu toate că ştim că o sferă nu s-a născut niciodată în natură în felul acesta, ea este totuşi o idee adevărată şi constituie modul cel mai lesnicios de a ne forma conceptul sferei. Trebuie, de asemenea, notat că această idee afirmă învîrtirea semicercului, afirmație care ar fi falsă dacă n-ar fi legată de conceptul

de sferă, sau al cauzei care determină o astfel de mişcare, sau, vorbind absolut, dacă aceasta este o afirmație goală. Căci, atunci mintea s-ar mărgini să afirme numai mişcarea semicercului, care nu este cuprinsă în conceptul de semicerc, nici nu decurge din conceptul cauzei care determină mişcarea.

Iată de ce falsitatea constă numai în aceea că se afirmă despre un lucru ceva ce nu este cuprins în însuşi conceptul pe care ni l-am făcut despre acel lucru, ca bunăoară mişcarea şi repausul la semicerc. De unde rezultă că ideile simple nu pot să fie decît adevărate,, aşa cum este ideea simplă a semicercului, a mişcării, a cantității etc. Conținutul lor afirmativ corespunde, în mod adecvat, conceptului lor şi nu-1 depăşeşte,- de aceea ne este îngăduit să formăm idei simple după voie, fără nici o teamă că putem să greşim.

Nu ne rămîne deci decît să cercetăm prin ce putere mintea noastră este capabilă să formeze aceste idei şi pînă unde se întinde această putere. Căci odată aceasta găsită, vom vedea cu uşurință cunoaşterea cea mai înaltă la care putem ajunge. într-adevăr, este sigur că această putere a minții nu se întinde la infinit. Căci atunci cînd afirmăm despre un lucru ceva care nu este cuprins în conceptul pe care ni-1 formăm despre el, aceasta arată o lipsă a cunoaşterii noastre sau că avem cugetări sau idei oarecum mutilate şi trunchiate. Am

văzut într-adevăr că mişcarea semicercului este falsă cînd ea este izolată în minte; dar că este adevărată dacă este legată de conceptul sferei sau de conceptul vreunei cauze care determină o atare mişcare. Deci, dacă este de natura ființei cugetătoare, cum pare în primul rînd, de a forma idei adevărate sau adecvate, rezultă sigur că ideile inadecvate nu se nasc decît din aceea că sîntem o parte dintr-o anumită ființă cugetătoare, ale cărei cugetări, unele în întregime, altele numai în parte, constituie mintea noastră.

(42) Este cazul să luăm în considerare aici ceea ce nu era necesar să facem cînd am tratat despre ficțiune, şi ceea ce constituie cea mai mare eroare, anume, cînd se întîmplă că unele lucruri care se prezintă în imaginație

se află şi în intelect, cu alte cuvinte sînt concepute clar
şi distinct; căci atunci, cît timp distinctul nu este deo-
sebit de confuz, certitudinea, adică ideea adevărată, se
amestecă cu ideile nedistincte. Bunăoară, unii dintre
stoici au auzit întîmplător cuvîntul de suflet şi de ase-
menea că este nemuritor, lucru pe care totuşi nu şi-1
imaginau decît confuz,- ei îşi mai imaginau şi în acelaşi
timp ştiau că corpurile cele mai fine pătrund în toate
celelalte corpuri, şi nu sînt pătrunse de nici unele. Ima-
ginînd toate acestea la un loc şi totodată, încredinţaţi
de certitudinea acestei axiome, ei erau siguri de-a bi-
nelea că aceste corpuri foarte fine constituie sufletul,
că ele nu se divid etc. Dar şi de această eroare ne libe-
răm silindu-ne să examinăm toate cunoştinţele noastre
după norma ideii adevărate date, păzindu-ne, cum am
spus la început, de cele ce ne vin din auzite sau prin
experienţă nelămurită. Trebuie adăugat că acest fel de
oroare provine de acolo că lucrurile sînt concepute prea
abstract: căci este de la sine de ajuns de limpede că
ceea ce concep în adevăratul său obiect* nu pot aplica
altuia**.

* Adică drept esenţa unui lucru.

** Se simte în acest ultim pasaj, ca şi în cel care urmează nu-
maidecît, influenţa ideilor materialiste despre cunoaştere ale Iul
Sacon.

în fine eroarea mai provine şi de acolo că nu sînt
cunoscute primele elemente ale întregii naturi; de aceea,
procedînd fără metodă şi confundînd natura cu axiome
adevărate însă abstracte, oamenii aceştia se încurcă pe
ei înşişi şi răstoarnă ordinea naturii. Noi însă, dacă pro-
cedăm cît mai puţin abstract şi plecăm de la primele
elemente, adică de la izvorul şi de la originea naturii,
cît de curînd cu putinţă, nu va fi cazul nicidecum să ne
temem de o astfel de înşelare. în ce priveşte dealtfel
cunoaşterea originii naturii, nu este nicidecum de temut
că vom confunda-o cu idei abstracte: căci, cînd con-
cepem ceva abstract, cum sînt toate noţiunile univer-
sale, conceptele se întind totdeauna în intelect mai
mult decît pot exista în realitate obiectele lor particu-

lare. Apoi, întrucît în natură există multe lucruri a căror deosebire este atît de mică încît aproape scapă intelectului, se poate întîmpla lesne (dacă sînt concepute abstract) să fie confundate; dar, cum vom vedea mai departe, întrucît originea naturii nu poate fi concepută nici abstract, nici universal, nici nu se poate ca această noțiune să se extindă în intelect mai mult decît este obiectul ei în realitate şi nici să aibă vreo asemănare cu lucrurile schimbătoare, nu este de temut nici o confuzie cu privire la ideea ei, cu condiția să avem norma adevărului (pe care am mai arătat-o): într-adevăr, această existență infinită[1] este unică, adică este existența totală[2], în afară de care nu este nimic.

(43) Acestea despre ideea falsă. Rămîne să ne ocupăm de ideea îndoielnică, adică să cercetăm ce ne poate duce la îndoială, şi în acelaşi timp cum poate fi înlăturată. Mă refer la adevărata îndoială din minte şi nu la aceea pe care o întîlnim adesea, cînd cineva spune în cuvinte că se îndoieşte, deşi în sufletul său nu se îndoieşte. Nu

[1] Acestea nu sînt atributele lui Dumnezeu care îi vădesc esența,
— cum voi arăta în Filosofie.

[2] Aceasta a mai fost dovedit mai sus. într-adevăr, dacă o atare-ființă n-ar exista, nu ar putea fi produsă niciodată; astfel că minte*
ar putea să cunoască mai mult decît natura poate da, — ceea ce a fost stabilit mai sus că este fals.

metoda trebuie să cerceteze această îndoială, ci mai curînd trebuie să cercetăm îndărătnicia şi să o îndreptăm.

Deci nu există în suflet nici o îndoială care să se datoreze însuşi lucrului de care ne îndoim; adică, dacă în suflet nu ar exista decît o idee, fie ea adevărată, fie falsă, nu ar exista nici îndoială şi nici certitudine, ci numai o anumită senzație. Căci o asemenea idee nu este în sine decît o atare* senzație; ea însă se formează printr-o altă idee, care nu este atît de clară şi distinctă ca din ea să putem conchide ceva sigur cu privire la lucrul de care ne îndoim, adică ideea care ne aruncă în îndoială nu este clară şi distinctă.

Bunăoară, dacă cineva nu s-a gîndit niciodată că iluzia simțurilor provine din experiență sau din altceva, nu se va îndoi niciodată că Soarele este mai mare sau mai mic decît apare. De aceea țăranii sînt uimiți adesea cînd aud că Soarele este cu mult mai mare decît globul pămîntesc; însă cugetînd asupra iluziei simțurilor, se naşte îndoiala[1]; iar dacă cineva, după ce s-a îndoit, a ajuns la adevărata cunoaştere a simțurilor şi a modului în care, prin organele lor, lucrurile sînt percepute la distanță, atunci îndoiala va fi înlăturată iarăşi.

De aici rezultă că nu putem pune la îndoială idei adevărate pentru motivul că poate să existe un Dumnezeu amăgitor^'* care să ne înşele pînă şi în lucrurile cele mai sigure, decît atîta vreme cît nu avem despre el nici o idee clară şi distinctă, cum este aceea pe care o avem cînd examinăm cu atenție cunoştința pe care o avem despre originea tuturor lucrurilor, şi dacă în însăşi aceeaşi cunoştință nu găsim nimic care să ne arate că el nu este amăgitor tot atît de clar ca atunci cînd, de pildă, examinăm atenți natura triunghiului şi găsim că cele

* Adică ceva *corespunzător* senzației şi obiectului acestuia din lumea exterioară.

[1] Adică ştie că simțurile l-au înşelat odată; dar el ştie aceasla confuz: căci nu ştie cum înşeală simțurile.

*• Aluzie la ipoteza lui Descartes despre existența unui Dumnezeu care ne înşală.

trei unghiuri ale sale sînt egale cu două unghiuri drepte* dar, dacă avem despre Dumnezeu o cunoştință ca aceea- despre triunghi, atunci este înlăturată orice îndoială. Şi, în acelaşi fel în care putem ajunge la o atare cunoştință a triunghiului, deşi nu ştim sigur că un amăgitor suprem nu ne înşeală, putem ajunge şi la o atare cunoştință a lui Dumnezeu, deşi nu ştim sigur dacă există un astfel de amăgitor suprem? şi, de îndată ce o avem, e de ajuns, cum am spus, să înlăture orice îndoială pe care o putem avea cu privire la ideile clare şi distincte.

Mai mult, dacă se procedează corect cercetînd ceea ce trebuie cercetat mai întîi, urmînd fără nici o întrerupere înlănțuirea lucrurilor, şi dacă se ştie cum trebuie determinate problemele înainte de a ne apuca să le dezle-

găm, nu vom avea niciodată decît ideile cele mai sigure, adică clare şi distincte. Căci îndoiala nu este decît nehotărîrea sufletului cu privire la o afirmație sau la o negație pe care am afirmat-o sau am negat-o, dacă nu am întîlni ceva a cărui necunoaştere face să fie imperfectă cunoaşterea acelui lucru. De unde rezultă că îndoiala se naşte totdeauna de acolo că lucrul este cercetat fără metodă.

(44) Iată chestiunile pe care am făgăduit că le voi trata în această primă parte asupra metodei. Dar, ca să nu ocolesc nimic din ce poate să ducă la cunoaşterea Intelectului şi a puterilor sale, mă voi ocupa pe scurt şi de memorie şi uitare.

Aici trebuie luat în considerare îndeosebi faptul că memoria se întăreşte cu ajutorul intelectului, şi chiar fără acest ajutor. în ce priveşte primul punct, cu cît un lucru poate fi cunoscut mai bine cu atît se păstrează în memorie mai uşor, şi dimpotrivă, cu cît poate fi cunoscut mai puțin, cu atît este uitat mai uşor. Bunăoară, dacă îi spun cuiva un mare număr de cuvinte fără legătură, el le va memora mult mai anevoie decît dacă i le spun sub forma unei povestiri. Memoria se întăreşte şi fără ajutorul intelectului, anume în raport cu puterea tu care un lucru material individual afectează imagina-

ția sau simțul numit general*. Spun individual, pentru că numai lucrurile individuale afectează imaginația. Căci, dacă, bunăoară, cineva va citi o singură povestire de dragoste, va memora-o foarte bine, cît timp nu va mai citi altele de acelaşi fel, pentru că în cazul acesta ea singură există în închipuirea lui. însă, dacă sînt mai multe lucruri de acelaşi fel, ni le imaginăm pe toate deodată şi sînt lesne confundate. Spun de asemenea: *lucru material,* pentru că numai lucrurile materiale impresionează imaginația.

întrucît deci memoria se întăreşte cu ajutorul intelectului, şi chiar fără ajutorul lui, rezultă că ea este ceva deosebit de intelect, şi că, dacă avem în vedere numai intelectul în sine, nu există nici memorie, nici uitare. Ce va fi deci memoria? Nimic decît senzația impresiilor creierului dimpreună cu ideea legată de o durată deter-

minată[1] a senzației, cum arată şi reminiscența. Căci aici sufletul gîndeşte la această senzație, dar nu sub forma unei durate continue; şi astfel ideea acestei senzații nu este durata însăşi a senzației, adică însăşi memoria.

în ce priveşte dacă ideile însele suferă vreo alterare, vom vedea în Filosofia noastră. Iar dacă aceasta ar pă-rea cuiva din cale-afară de absurd, ajunge pentru sco-pul nostru să ne gîndim că, cu cît un lucru este mai in-dividual, cu atît este mai uşor reținut, cum se vădeşte din exemplul dat adineaori despre povestirea de iubire. Apoi, cu cît lucrul este mai uşor de cunoscut, cu atît de

* Expresia: *sensus communis,* din original, este inexact redată de unii traducători prin *simțul* comun, aici fiind vorba de calitatea pe care o are imaginația de a cuprinde în sine toate impresiile senzoriale întrucît le poate reproduce mai mult sau mai puțin viu.

[1] într-adevăr, dacă durata nu este determinată, amintirea acelui lucru este imperfectă, cum se pare că oricine a învățat-o chiar de la natură. Căci adesea, ca să credem mai bine ce spune cineva, în-
trebăm cînd şi unde s-a întîmplat faptul relatat. Şi, deşi ideile in-sele îşi au durata lor în minte, totuşi, fiindcă sîntem deprinşi s5 determinăm durata prin mijlocirea unei mişcări, ceea ce de aseme-
nea se face prin mijlocirea imaginației, pînă acum noi nu am obser-
vat nici o memorie care să fie pur intelectuală.

asemenea este reținut mai lesne. De unde rezultă că nu vom putea să nu reținem un lucru individual, cu condiția ca el să poată fi cunoscut.

(45) Am stabilit deci deosebirea dintre ideea adevă-rată şi celelalte cunoştințe, şi am arătat că ideile fictive, false, ca şi celelalte îşi au originea în imaginație, adică în anumite senzații întîmplătoare, ca să spunem aşa, şi fără legătură, care nu decurg din puterea minții, ci din cauze externe, după diferitele impresii pe care corpul le primeşte în somn sau în stare de veghe. Dacă găsiți de cuviință, înțelegeți aici prin imaginație orice vreți, numai să fie ceva deosebit de intelect şi în care sufletul să se comporte pasiv. Este totuna să luăm drept imagi-nație, dacă vom şti că ea este ceva nelămurit, că în ea

sufletul este pasiv şi dacă, totodată, ştim cum să ne liberăm de ea cu ajutorul intelectului. De aceea, să nu se mire nimeni că aici n-am făcut încă dovada că există corpul şi alte lucruri necesare, şi totuşi vorbesc despre imaginație, despre corp şi despre alcătuirea lui. Căci, cum am spus, este totuna ce se înțelege prin acestea, odată ce ştim că imaginația este ceva nelămurit etc.

(46) Am arătat totuşi că ideea adevărată este sau simplă sau compusă din idei simple, ca una care arată cum şi de ce există sau se produce ceva, şi că rezultă în suflet efecte obiective proporționate cu esența formală a obiectului ei. Aceasta este acelaşi lucru cu ceea ce au spus cei vechi, anume că adevărata ştiință procedează de la cauză* la efecte. Numai că niciodată, pe cît ştim, nimeni nu a conceput, cum facem noi aici, că sufletul lucrează după anumite legi şi ca un fel de automat spiritual**. De unde, pe cît era posibil la început, am ajuns la cunoaşterea intelectului nostru şi la o atare metodă

* Înțelesul pe care îl dă aici Spinoza cauzei nu este nici acela idealist aristotelic, de esență specifică, nici acela materialist democritean, de ansamblu de condiții materiale.

** In înțelesul că dispune de capacitatea de a produce în mod iiber cunoaşterea adevărului, fără a fi determinat din afară.

a ideii adevărate, încît nu ne vom mai teme de a confunda ideea adevărată cu cele false sau fictive. De asemenea nu ne vom mira de ce putem cunoaşte unele lucruri care nu cad în nici un fel sub imaginație, şi de ce există în imaginație altele care contrazic cu totul intelectul, şi în fine altele care se acordă cu el. într-adevăr, noi ştim că aceste operațiuni, din care se nasc imaginile, se produc după alte legi, cu totul diferite de legile intelectului, şi că sufletul se comportă ca ceva pasiv numai în ce priveşte imaginația.

De aici se mai observă cît de uşor pot cădea în mari erori acei care nu au deosebit cu grijă imaginația de intelect. în numărul acestora intră, bunăoară, erori ca următoarele: că întinderea, ale cărei părți se deosebesc unele de altele în mod real, trebuie să fie într-un loc, că trebuie să fie finită, că este primul şi unicul fundament al tuturor lucrurilor, şi că uneori ocupă mai mult spațiu decît alteori, şi multe altele la fel, care toate se

opun pe de-a-ntregul adevărului, — cum vom arăta la locul cuvenit.

(47) Apoi, fiindcă cuvintele sînt o parte a imaginației, adică fiindcă făurim multe concepte după cum se leagă cuvintele în memorie printr-o dispoziție oarecare a corpului fără o ordine determinată, nu trebuie să ne îndoim că şi cuvintele, la fel cu imaginația, pot fi cauză de multe şi mari erori, dacă nu ne păzim bine de ele. Mai țineți seamă că ele sînt făurite după gustul şi capul mulțimii, astfel că ele nu sînt decît semnele lucrurilor aşa cum sînt în imaginație, nu aşa cum sînt în intelect. Aceasta se vede clar de acolo că li s-au dat denumiri negative tuturor lucrurilor care sînt numai în intelect, nu şi în imaginație, cum sînt: incorporai, infinit etc, şl de asemenea de acolo că s-au dat denumiri negative lucrurilor care sînt în realitate afirmative, şi invers, cum sînt: necreat, independent, infinit, nemuritor etc, şi anume pentru că ne imaginăm cu mult mai lesne contrariile lor, şi pentru că acestea s-au înfățişat mai întîi priml-

lor oameni şi au pus stăpînire pe termenii pozitivi. Noi afirmăm şi negăm multe pentru că natura cuvintelor îngăduie să afirmăm şi să negăm, nu îngăduie însă natura lucrurilor. Iată de ce, dacă nu am şti aceasta, am lua lesne o idee falsă drept una adevărată*.

(48) în afară de aceasta, să mai ocolim o altă mare cauză de confuzie, şi care face ca intelectul să reflecteze mai puțin la el însuşi, anume: cînd nu deosebim ■ între imaginație şi intelect, credem că ceea ce este imaginat mai uşor este mai clar, iar ceea ce imaginăm socotim că cunoaştem. Din acest motiv, noi le punem înainte pe acelea care trebuie puse în urmă, şi astfel ordinea adevărată de a înainta este răsturnată, şi nu se conchide nimic legitim.

<PRINCIPALE REGULI ALE METODEI>

T.49) In sfîrşit, pentru a trece la partea a doua a acestei metode[1] voi înfățişa întîi scopul pe care îl urmărim prin această metodă, şi apoi mijloacele de a-l atinge. Scopul este aşadar de a avea idei clare şi distincte, adică Idei care provin numai din minte, nu din simțirile în-

tîmplătoare ale corpului. Apoi, pentru a reduce toate Ideile la una singură, ne vom sili să le legăm şi să 3e ordonăm în aşa fel încît mintea noastră, cît. stă în putinţa ei, să redea în mod obiectiv** formalitatea naturii***, atît în întregul, cît şi în părţile ei.

* In întreg acest alineat, fără suficientă legătură cu restul, se resimte influenta lecturii Iui Bacon.

[1] Principala regulă a acestei părţi, aşa cum reiese din prima parte,
este să inventariem toate ideile pe care le găsim în noi ca produse **numai** de intelect, ca să le deosebim de acelea pe care le imaginăm, deosebire care trebuie scoasă din proprietăţile amîndorura, •dică ale imaginaţiei şi ale intelectului.

** Adică *prin idei.*

♦** Adică *realitatea obiectivă a naturii.*

(50) In ce priveşte primul punct, cum am mai arătat, se cere pentru scopul nostru ultim ca un lucru să fie . onceput sau numai prin esenţa sa sau prin cauza sa cea mai apropiată. Anume, dacă un lucru există în sine sau, am se spune în mod obişnuit, este cauza sa proprie, va trebui să fie cunoscut numai prin esenţa sa. Dacă, ■împotrivă, lucrul nu există în sine, ci are nevoie de o . auză ca să poată să existe, atunci trebnle să fie eanbs-ut prin cauza sa cea mai apropiată. Căci într-adevăr ; cunoaşte efectul nu este decît a capătă o cunoaştere .hai **perfectă**" a cauzei[1]. " ~T

Deci," cîrtrmp va frvorba de cercetarea lucrurilor, nu ne va fi îngăduit niciodată să tragem concluzii din concepte abstracte, şi ne vom feri, cu mare grijă, de a amesteca ceea ce există numai în intelect cu ceea ce există în lucruri. Dar cea mai bună concluzie o tragem dintr-o esenţă afirmativă particulară sau dintr-o definiţie adevărată şi legitimă. Căci intelectul nu se poate coborî numai de la axiome universale la lucruri particulare, întrucît axiomele se întind la infinit şi, de aceea, ele nu determină intelectul să considere mai degrabă un lucru particular decît altul. De aceea, calea corectă pentru a cerceta constă în a ne forma ideile plecînd de la o definiţie dată, ceea ce vom face cu atît mai mult succes şi cu atît mai uşor cu cît vom defini mai bine lucrul.

Deci punctul principal al întregii a doua părți din metoda noastră se reduce numai la cunoaşterea condițiilor unei bune definiții şi, apoi, a mijlocului prin care le găsim. De aceea, mă voi ocupa, mai întîi, de condițiile **definiţiei.**
(51) Pentru ca o definiție să fie numită perfectă, trebuie să dezvăluie esența internă a unui lucru şi să evite de a pune în locul ei anumite proprietăți. Spre a lămuri aceasta, voi ocoli alte exemple ca să nu par că urmăresc să dezvălui erorile altora, şi voi da numai exemplul **unul**

[1] Să se noteze că de aici rezultă că nu putem cunoaşte **nimU** din natură fără a extinde cunoaşterea noastră **a** cauzei prime, **adicl**
a lui Dumnezeu.

lucru abstract, a cărui definiție este deopotrivă de bună oricum s-ar da, anume acela al cercului. Căci, dacă îl definim spunînd că este o figură în care liniile de la centru la circumferință sînt egale, oricine vede că o atare definiție nu exprimă nicidecum esența cercului, ci numai una din proprietățile sale. Şi cu toate că, cum am spus, aceasta interesează mai puțin cînd este vorba despre figuri şi despre alte existențe raționale, totuşi Interesează mai mult cînd este vorba despre existențe fizice şi reale: desigur, fiindcă proprietățile acestor lucruri nu pot fi înțelese cît timp nu cunoaştem esențele lor. Dacă însă nu luăm în seamă acestea, răsturnăm în mod necesar înlănțuirea ideilor, care trebuie să reproducă în intelect înlănțuirea naturii, şi ne abatem cu totul de la scopul nostru.

Pentru a ocoli o atare greşeală, trebuie să observăm în definiție următoarele reguli:

(52) I. Dacă este un lucru creat, definiția va trebui, cum am spus, să cuprindă cauza lui cea mai apropiată. Bunăoară cercul, după această regulă, va trebui să fie definit astfel: o figură descrisă de o linie care are una din extremități fixă iar cealaltă mobilă. Această definiție cuprinde în ea, clar, cauza cea mai apropiată.

(53) II. Conceptul lucrului sau definiția trebuie să fie în aşa fel, încît din ea să poată fi derivate toate proprietățile lucrului, chiar dacă este privit singur, fără legătură

cu alte concepte, cum am văzut în definiția cercului. Căci dintr-însa se conchide clar că toate liniile duse de la centru la circumferință sînt egale.

Că aceasta este în mod necesar cerut de definiție, este de la sine atît de evident aceluia care observă cu băgare de seamă încît ne pare că nu merită osteneala de a ne opri spre a dovedi, ca şi de a scoate din a doua condiție această regulă, că orice definiție trebuie să fie afirmativă. Vorbesc despre o afirmație a intelectului, preocupîndu-mă prea puțin de una verbală care, din cauza lipsei de cuvinte, va putea eventual să fie exprimată negativ, deşi să fie înțeleasă afirmativ.

(54) Cerințele definiției unui lucru necreat sînt următoarele:

(55) I. Să înlăture orice cauză. Cu alte cuvinte, obiectul nu are nevoie pentru a fi explicat de nimic în afară de propria sa existență.

II. In definiția lucrului să nu mai rămînă loc pentru întrebarea dacă el există.

III. In ce priveşte formarea ei în minte, definiția nu trebuie să cuprindă substantive din care pot ieşi adjective, adică nu trebuie să fie exprimată cu ajutorul abstracțiilor.

IV. în sfîrşit (dacă nu este absolut necesar să notăm aceasta) din definiție trebuie să se poată conchide toate proprietățile lucrului.

Dealtfel toate acestea sînt evidente, dacă le judecăm cu atenție.

(56) Am mai spus că cea mai bună concluzie va fi scoasă dintr-o esență particulară afirmativă. In adevăr, cu cît o idee este mai specială"' cu atît este mai distinctă şi, prin urmare, mai clară. De aici urmează că trebuie să căutăm, pe cît posibil, să cunoaştem lucrurile particulare.

(57) In ce priveşte ordinea şi pentru a orîndui şi a lega toate cunoştințele noastre, se cere, iar rațiunea impune, să cercetăm, de îndată ce este cu putință, dacă există o ființă oarecare, şi în acelaşi timp de ce natură, care să fie cauza tuturor lucrurilor, aşa fel ca esența ei obiec-

tivă să fie şi cauza tuturor ideilor noastre. în acest caz mintea noastră, cum am spus, va reproduce natura cît se poate de bine; căci ea va fi stăpînă în chip obiectiv şl pe esența, şi pe ordinea şi pe unitatea ei.

Din acestea putem vedea că este necesar, în primul rînd, să deducem toate ideile noastre numai din lucruri

* In înțelesul de *mai particulară.* Spinoza se pronunță împotriva cunoaşterii abstracte dobîndită prin idei generale, care, după el, există numai in intelect, nu şi în lucrurile însele şi în *Etica,* partea
« Ii-a, prop. XL, notele 1, 2.

fizice* sau din existențele reale, înaintînd, pe cît posibil potrivit cu seria cauzelor, de la o existentă reală la o, altă existenta reală, în aşa fel încît să nu trecem prin idei abstracte şi universale, fie că se deduce din ele ceva real, fie că ele sînt deduse din ceva real. Căci ambele cazuri întrerup adevăratul progres al intelectului.

Trebuie să ținem seama însă că, aici, prin seria cauzelor sau a existentelor reale, nu înțeleg seria lucrurilor individuale supuse schimbării, ci numai seria lucrurilor statornice şi eterne. în adevăr, omul este prea slab ca să poată urmări seria lucrurilor individuale supuse schimbării, atît din cauza mulțimii lor, care întrece orice număr, cît şi din cauza nesfîrşitelor împrejurări referitoare la unul şi acelaşi lucru, fiecare dintre ele putînd fi cauza pentru care un lucru există sau nu există. Existența lor nu are nici o legătură cu esența lor sau, cum am mai spus, nu este un adevăr veşnic.

De altfel, nici nu este nevoie să cunoaştem seria lor. Esențele lucrurilor individuale schimbătoare nu trebuie să fie deduse din seria sau ordinea lor de existență, deoarece aceasta nu ne oferă decît denumiri extrinsece, relații sau, cel mult, împrejurări, toate fiind foarte îndepărtate de esența intimă a lucrurilor. Această esență însă trebuie dedusă din lucrurile statornice şi eterne, şi totodată din legile care sînt înscrise în acele lucruri ca în adevărate coduri, legi potrivit cărora se întîmplă şi se orînduiesc toate lucrurile individuale. Ba chiar aceste lucruri individuale schimbătoare atîrnă atît de strîns şi de esențial, ca să spunem aşa, de cele stator-

nice, încît nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără ele.

De aici rezultă că aceste lucruri statornice şi eterne, deşi sînt individuale, vor fi totuşi, pentru noi, datorită

* Spinoza concepe noțiunea de cunoaştere *fizică,* prin individual sau particular, în opoziție cu aceea de cunoaştere *metalizică,* prin universal. In cunoaşterea „fizică", a individualului, nu este Insă vorba la el despre lucruri schimbătoare şi trecătoare, ci despre
lucruri fixe şi eterne, cum arată el aici numaidecît.

prezenței lor peste tot şi puterii lor, foarte întinse, ca şi ideile universale sau genurile prin care definim lucrurile Individuale schimbătoare, precum şi cauzele cele mai apropiate ale tuturor lucrurilor.

(58) Dar, aşa fiind, mi se pare că este destul de greu să putem ajunge la cunoaşterea lucrurilor individuale. Căci, a le concepe deodată pe toate, este un lucru care depăşeşte cu mult puterile intelectului omenesc. însă ordinea în care fiecare lucru este cunoscut înaintea altuia, cum am spus, nu trebuie să fie dedusă din succesiunea existenței lor, şi nici din lucrurile veşnice. Căci, în acestea, lucrurile sînt date de la natură toate în acelaşi timp. De aceea, trebuie neapărat să căutăm alte ajutoare, în afara acelora de care ne folosim pentru a cunoaşte lucrurile veşnice şi legile lor. Nu este aici locul de a ne ocupa de ele, şi nici nu este nevoie înainte de a cîştiga o cunoaştere suficientă a lucrurilor veşnice şi a legilor lor, ce nu dă greş, şi o cunoaştere a naturii simțurilor noastre.

(59) înainte de a porni la cunoaşterea lucrurilor individuale, va trebui să ne ocupăm de mijloacele ajutătoare care, toate, tind să ne învețe cum să ne folosim de simțurile noastre şi să facem experiențe după reguli sigure şi metodic, experiențe care sînt suficiente pentru a determina lucrul cercetat, încît să conchidem, în cele din urmă, după ce legi ale lucrurilor veşnice s-a făcut acest lucru, şi să luăm cunoştință de natura lui intimă, — cum voi arăta la locul cuvenit. Aici, pentru a ne întoarce la tema noastră, mă voi strădui să tratez numai ceea ce mi se pare necesar ca să putem ajunge la cunoaşterea lucrurilor eterne şi ca să alcătuim definițiile

lor, în condiţiile arătate mai sus.

(60) în acest scop, trebuie să reamintim ceea ce am spus mai sus, anume că, dacă mintea este atentă la un gînd pentru a-1 examina cu grijă şi pentru a deduce cu metodă dintr-însul ceea ce este legitim de dedus, atunci, dacă acel gînd este fals, îi va descoperi falsitatea;

dacă însă este adevărat, atunci va continua cu uşurinţă să deducă dintr-însul lucruri adevărate. Aceasta, spun, este necesar pentru scopul nostru*. Căci fără un principiu ideile noastre nu pot fi deduse. Dacă deci vrem să cercetăm pe cel dintîi dintre toate lucrurile, este nevoie de un fundament care să ne conducă gîndurile într-acolo.

Apoi, fiindcă metoda este însăşi cunoaşterea reflexivă, acest fundament, care trebuie să ne conducă gîndurile, nu poate fi decît cunoaşterea a ceea ce constituie forma** adevărului, şi cunoaşterea intelectului, precum şi a proprietăţilor şi puterilor sale. Căci, odată ce am cîştigat această cunoaştere, vom avea un principiu din care vom deduce ideile noastre şi o cale prin care intelectul va putea ajunge, în măsura capacităţii sale, la cunoaşterea lucrurilor veşnice, în raport desigur cu puterile sale.

<PUTERILE ŞI NATURA INTELECTULUI>

(61) în adevăr, dacă ţine de însăşi natura cugetării formarea ideilor adevărate, cum am arătat în prima parte a acestei metode, trebuie să cercetăm acum ce înţelegem prin puterile şi capacitatea intelectului. întrucît, însă, partea principală a acestei metode constă în a cunoaşte cît mai bine puterile şi natura intelectului, sîntem obligaţi în mod necesar (în urma celor spuse în a doua parte a acestei metode) să deducem aceasta din însăşi definiţia cugetării şi a intelectului.

Dar, pînă acum, n-am avut nici o regulă pentru a găsi definiţii, şi, deoarece nu le putem formula fără a cunoaşte natura sau definiţia intelectului şi capacitatea sa, urmează sau că definiţia intelectului trebuie să fie clară prin ea însăşi, sau că nu putem cunoaşte nimic.

♦ De a cunoaşte lucrurile veşnice şi de a le defini. •* Adică *esenţa.*

Dar, definiţia aceasta nu este absolut clară prin ea însăşi. Fiindcă, totuşi, nu putem cunoaşte clar şi distinct proprietăţile intelectului, ca şi tot ce avem de la el, fără a cunoaşte natura lor, urmează că definiţia intelectului se va vădi de la sine dacă luăm atent în considerare acele proprietăţi ale sale pe care le cunoaştem clar şi distinct. Deci vom înşira aici proprietăţile intelectului, le vom examina cu grijă, şi vom începe să ne ocupăm de uneltele noastre înnăscute.

(62) Proprietăţile intelectului pe care le-am observat în primul rînd şi pe care le cunosc în mod clar sînt următoarele:

(63) I. Intelectul cuprinde în sine certitudinea, adică ştie că lucrurile există formal*, în acelaşi fel în care sînt conţinute în el obiectiv**.

(64) II. Intelectul percepe unele lucruri, adică îşi formează idei, cînd în mod absolut***, cînd scoţîndu-le din alte idei. Astfel, el îşi formează ideea cantităţii în mod absolut, fără a ţine seama de alte idei. Dar, ideile de mişcare şi le formează numai ţinînd seamă de ideea cantităţii.

(65) III. Ideile formate în mod absolut exprimă infinitatea; cele limitate sînt formate din alte idei. Să luăm, bunăoară, ideea de cantitate. Dacă intelectul o concepe printr-o cauză, atunci el limitează cantitatea, ca bunăoară atunci cînd concepem că din mişcarea unui plan ia naştere un corp; din mişcarea unei linii, un plan; în sfîrşit, din mişcarea unui punct, o linie. Aceste cunoştinţe nu servesc să clarifice ideea de cantitate, ci numai să o determine. Constatăm aceasta numai din faptul că noi concepem acele figuri ca izvorînd din mişcare, pe cînd mişcarea nu este gîndită fără a gîndi cantitatea. Noi putem prelungi la infinit mişcarea care formează

* Adică *real.*

** In înţelesul de *reprezentări* sau *idei.* •♦* Prin „ştiinţa intuitivă".

o linie, ceea ce n-am putea face dacă n-am avea ideea

cantităţii infinite.

(66) IV. Intelectul îşi formează ideile pozitive înaintea celor negative.

(67) V. El gîndeşte lucrurile nu atît în perspectiva duratei, cît sub o anumită formă de eternitate şi într-un număr infinit. Sau, mai degrabă, pentru a gîndi lucrurile, el nu ţine seama nici de număr, nici de durată. Numai cînd îşi imaginează lucrurile, le percepe sub aspectul unui număr determinat, al unei durate şi al unei cantităţi determinate.

(68) VI. Ideile pe care le formăm clar şi distinct par a rezulta numai din necesitatea naturii noastre, în aşa fel încît par că atîrnă în mod absolut numai de capacitatea noastră. Cu ideile confuze se întîmplă tocmai contrariul, căci ele se formează adesea împotriva voinţei noastre.

(69) VII. Mintea poate determina în multe feluri ideile pe care intelectul le formează din alte idei. Astfel, bunăoară, pentru a determina planul unei elipse, ea îşi închipuie un cui legat de o sfoară mişcîndu-se în jurul a două centre, sau concepe infinit de multe puncte, care au totdeauna acelaşi raport determinat faţă de o linie dreaptă dată, sau concepe un con tăiat de un plan oblic în aşa fel încît unghiul înclinaţiei sale să fie mai mare decît unghiul făcut de vîrful conului, sau în nenumărate alte feluri.

(70) VIII. Cu cît ideile exprimă mai mult din perfecţiunea unui obiect, cu atît sînt şi ele mai perfecte. Căci pe un constructor care a conceput o bisericuţă oarecare nu-l admirăm tot atît de mult ca pe acela care a conceput un templu măreţ.

(71) Nu voi zăbovi asupra celorlalte lucruri care sînt în legătură cu cugetarea*, ca: iubirea, plăcerea etc, căci ele nu privesc scopul nostru de acum şi nici nu pot fi concepute fără cunoaşterea intelectului, căci, dacă suprimăm cunoaşterea, totul se suprimă.

* Pentru Spinoza şi stările afective sînt tet forme ale cugetării.

(72) Ideile false şi cele fictive nu au nimic pozitiv, cum am arătat pe larg, datorită căruia să fie numite false sau fictive. Ele sînt considerate ca atare numai din lipsă de cunoaştere. Deci ideile false şi fictive nu pot, ca

atare, să ne învețe ceva despre esența cugetării. Această esență trebuie scoasă din proprietățile pozitive mai sus înşirate. Cu alte cuvinte, trebuie să stabilim ceva comun din care să decurgă cu necesitate aceste proprietăți) adică, fiind dat ceea ce este comun, sînt şi acestea date în mod necesar,- fiind suprimat, toate acestea sînt şi ele suprimate.

(Restul lipseşte)

CLUJ .

CUPRINS

„Tratatul despre îndreptarea Intelectului" este o operă neterminată a lui Splnoza, operă care cuprinde justificarea şi fundamentarea metodologică a „Eticii" sale, dovada gnoseologică a temeiniciei acesteia, căile ce duc la fundamentarea, după Spinoza, a celei mai bune metode de cunoaştere filosofică a

lucrurilor.

EDITURA ŞTIINŢIFICI Şl ENCICLOPEDICĂ

Lei 3,50